

# فتاویٰ شیخ الحدیث مبارکپوری رحمہ اللہ

علامہ عبد اللہ رحماتی مبارکپوری کے علمی فقہی فتاویٰ و تحریریں کا مجموعہ

[www.KitaboSunnat.com](http://www.KitaboSunnat.com)



جمع و ترتیب:  
فواز عبد العزیز عبد اللہ مبارکپوری

اہتمام و تصدیق

اصغر علی انام مہدی سافنی

تقریظ

ابوالحسن بشیر احمد بانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب .....

← عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔

← مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد آپ لوڈ (Upload)

کی جاتی ہیں۔

← دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹوکاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشر و اشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

### ☆ تنبیہ ☆

← کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

← ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾

← نشر و اشاعت، کتب کی خرید و فروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

[kitabosunnat@gmail.com](mailto:kitabosunnat@gmail.com)

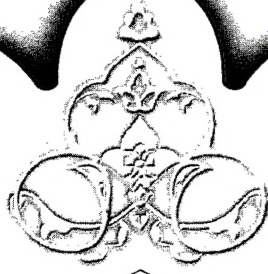
[www.KitaboSunnat.com](http://www.KitaboSunnat.com)





# فتاویٰ شیخ الحدیث مبارک پوری رحمۃ اللہ

www.KitaboSunnat.com



کتاب و سنت کی اشاعت کا مثالی ادارہ

جملہ حقوق اشاعت برائے دارالابلاغ محفوظ ہیں

فتاویٰ شیخ الحدیث مبارکپوری جلد دوم

جمع و ترتیب: ..... فواز عبد العزیز عبد اللہ مبارکپوری

اہتمام و تقدیم: ..... اصغر علی امام مہدی کلمی

تقریب: ..... ابوالحسن منیر شاہ جانی

اشاعت اول: ..... اکتوبر 2014ء

پاکستان میں ہماری کتب مندرجہ ذیل اداروں سے مل سکتی ہیں

- لاہور دارالانکس 37230549 - دارالسلام شہرہ 37232400 - مکتبہ قدوسیہ 37230585 - مکتبہ سلفیہ 37237184 - کتاب برائے 37320318
- اسلامی لکھنؤ 37357587 - نعمانی کتب خانہ 37321865 - مکتبہ رحمانیہ 37224228 - مکتبہ دارالحدیث 37639557 - ابلاغ 35717842
- ابلاغ (جیل روڈ 042-35717842 گلبرگ 042-35942233 ماڈل ٹاؤن 042-35717842)
- راولپنڈی تجلیات طبعی پبلیشری بازار - 5535188 - دارالفرق اسلامی 0321-5216287 - مکتبہ عائشہ 0321-5075075 - 051-5551014
- اسلام آباد المسعود اسلامک بکس 2281356 - ابلاغ 2281420 - دارالسلام شہرہ 0321-5370378 - المحدثی انٹرنیشنل 0321-8014008 - 051-4434615
- کراچی فضلی سنز 32212991 - مکتبہ دارالقرآن 021-32211998 - علمی کتب خانہ اردو بازار 32628939
- فیصل آباد مکتبہ اسلامیہ بیرون اٹن پور بازار، 631204 - مکتبہ احمدیہ شاہین پور بازار 041-2629292 - 0300-6628021
- پشاور معراج کتب خانہ 214720 - حیدر آباد - مکتبہ دعوت السنلیہ 0333-2607264 - دہلی: ابلاغ 051-4541148
- سیالکوٹ مکتبہ رحمانیہ، ناصر روڈ سیالکوٹ 052-4591911 - مکتبہ الاذعان 0332-8787866

رٹن مارکیٹ، غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

0300-4453358, 042-37361428

دارالابلاغ پبلیشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز

ضروری نوٹ: اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور انسانی بساط و طاقت کے مطابق ہم نے اس کتاب کی کمپوزنگ، پروف ریڈنگ خاص طور پر عربی عبارات میں تصحیح اغلاط میں پوری طرح احتیاط کی ہے۔ لیکن پھر بھی بشری تقاضے کے تحت اگر کوئی غلطی رہ گئی ہو تو ازراہ کرم مطلع فرمائیں۔

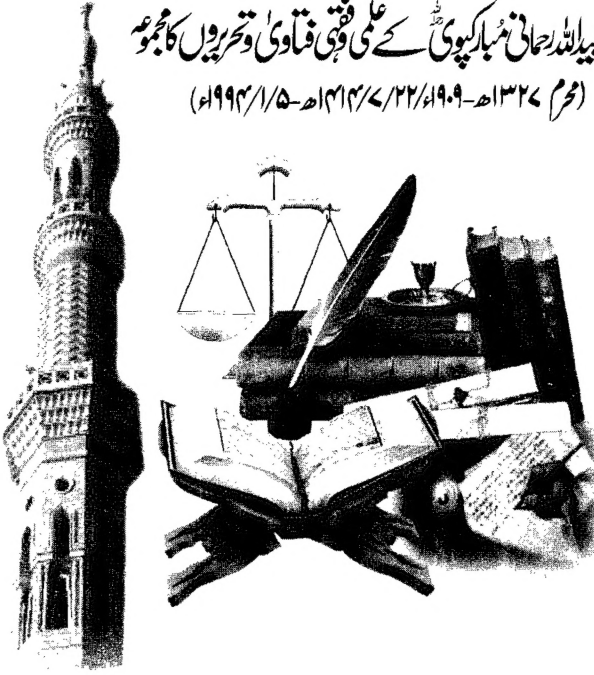
آئندہ ایڈیشن میں اس کا الزام کر دیا جائے گا۔ ان شاء اللہ (ادارہ)



جلد دوم

# فتاویٰ شیخ الحدیث مبارکپوری رحمہ اللہ

علامہ عبید اللہ رحمانی مبارکپوریؒ کے علمی فقہی فتاویٰ و تحریروں کا مجموعہ  
(محرم ۱۴۲۷ھ - ۱۴۲۸ھ / ۲۲/۴/۱۹۰۹ء - ۱۴۲۷ھ / ۱/۵/۱۹۹۴ء)



اہتمام و تقدیم

جمع و ترتیب

فواز عبد العزیز عبید اللہ مبارکپوری اصغر علی امام مہدی سلمیٰ

تقریظ

ابوالحسن بشیر احمد بانی



دارالابلاغ پبلیشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز لاہور پاکستان

042-37361428-0300-4453358





## فہرست مضامین

## کتاب الزکاة

- ۱ زیورات اور مال کی زکاة کو کیجا کاروبار میں شامل رکھنا اور کھاتہ بنا کر حسب ضرورت خرچ کرنا درست ہے؟ ..... ۳۵
- ۲ سونے اور چاندی کا نصاب ..... ۳۵
- ۳ زیور کی زکاة ہر سال فرض ہے یا فقط ایک مرتبہ؟ نیز زیورات کہ جن میں ملاوٹ ہوتی ہے خالص کے حکم میں کب سمجھا جائے گا؟ ..... ۳۵
- ۴ تجارتی مال کی زکاة کے لیے خرید کی قیمت سے نصاب کا اعتبار کیا جائے گا؟ یا اس کی موجودہ قیمت سے؟ ..... ۳۶
- ۵ شادی کے موقع پر دیا جانے والے زیور کی زکاة کس کے ذمہ ہوگی؟ ..... ۳۷
- ۶ گائے افزائش نسل کی غرض سے بقدر نصاب موجود ہیں، کیا ان میں زکاة ہوگی؟ ..... ۳۷
- ۷ گائے کی زکاة میں جتنے عدد نکل رہے ہیں، اگر ان کی مناسب قیمت دے دی جائے اور ان کو اپنے ہی گلہ میں رکھا جائے تو جائز ہوگا؟ اسی طرح اگر غلہ کی قیمت ادا کر دی جائے؟ ..... ۳۸
- ۸ عشر کے احکام و مسائل (مولانا عبدالرؤف جھنڈاگری) ..... ۴۰
- ۹ نصاب زکاة مقرر ہے، کمی یا بیشی کا اختیار نہیں ہے ..... ۴۶
- ۱۰ زمین کی تمام پیداوار میں عشر کا حکم ہے۔ ..... ۴۷
- ۱۱ خراجی زمین میں عشر لازم ہے یا نہیں؟ ہندوستان میں زمین کی مال گزاری سرکار کو دی جاتی ہے، اس کی پیداوار کا عشر دیا جائے گا؟ فتاویٰ نذیریہ: ۴۹۳/۱ پر یہی سوال درج ہے۔ حضرت میاں صاحب کے فتویٰ پر عمل کیا جائے یا حضرت مولانا عبدالرحمن مبارکپوری صاحب کے فتویٰ پر؟ ..... ۴۸
- ۱۲ بٹائی پر کاشت کرنے والوں پر عشر ہے یا نہیں؟ ..... ۴۸
- ۱۳ پیداوار اس قدر کم ہے کہ اس سے سالانہ خرچ نہیں نکلتا، ایسی حالت میں عشر ادا کیا جائے گا یا نہیں؟ ..... ۴۸
- ۱۴ ایک فصل کی چند قسموں کو ایک ہی شمار کر کے عشر لیا جائے گا، یا الگ الگ جب نصاب کو پہنچیں گی تب .....؟ ..... ۴۹
- ۱۵ فصل ربیع کی پیداوار جیسے گیہوں جو وغیرہ ملا کر عشر ادا کیا جائے گا یا الگ الگ؟ ..... ۴۹

- ۱۶ ..... کچھ لوگ کہتے ہیں کہ جو دیگیہوں ایک جنس کے ہیں لیکن ان کے مجموعہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا؟ ۴۹
- ۱۷ ..... دو قسم کا دھان ایک ساتھ بویا جاتا ہے لیکن کاٹنے میں پانچ مہینہ کا فرق ہوتا ہے، دونوں قسموں کا عشر ایک ہی ساتھ ادا کیا جائے گا؟ ۵۳
- ۱۸ ..... حق حکومت اور لگان وغیرہ سالانہ صرفہ جو زید کا ہوتا ہے وہ پیداوار کے دسویں حصہ سے کم نہیں بلکہ زیادہ ہے، البتہ فصل بارش یا تالاب سے آب پاشی پر ہو جاتی ہے ایسی صورت میں زید پر عشر یا نصف عشر یا کچھ نہیں ہے؟ ۵۴
- ۱۹ ..... بعض جگہ مسلمان عشر فی من ایک سیر کے حساب سے نکالتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ حکومت ہم سے اس کا ٹیکس لیتی ہے اگر حدیث میں مذکور مقدار عشر دیں تو ہمارا گزارا مشکل ہو جائے گا؟ ۵۴
- ۲۰ ..... زید کو ۲۰۵۰ من اصل راس المال سے ۵۰ من غلہ بیج مزدوری و دیگر مصارف کھیتی پر لگانا پڑتا ہے ۲۰۰۰ من غلہ کا عشر ادا کیا جائے یا ۲۰۵۰ من غلہ کا؟ ۵۵
- ۲۱ ..... زمین کی لگان اور ٹیکس کے سلسلہ میں جتنی رقم سالانہ ادا کرنی پڑتی ہے اسے پیداوار میں سے غلہ کو مجرا کر کے عشر یا نصف عشر دیا جائے یا مجرا کیے بغیر؟ ۵۵
- ۲۲ ..... جنس تیار ہونے سے پہلے مہاجن سے نرخ اور وقت مقرر کر کے روپیہ لے لینا اور غلہ پیدا ہونے کے بعد مہاجن کے ہاتھ بیچے ہوئے غلہ کو دینے کے بعد عشر دے یا کل غلہ میں سے پہلے عشر یا نصف عشر ادا کرے؟ ۵۵
- ۲۳ ..... گنے اور پونڈے میں زکاة فرض ہے یا نہیں؟ کچھ گنے کو خضروات میں داخل مانتے ہیں، اگر گنے میں غلہ جات کی طرح زکاة فرض ہے تو ”لیس فی الخضروات صدقة“ کی توجیہ اور صحیح مطلب کیا ہے؟ ۵۶
- ۲۴ ..... گنا کبھی شوگر فیکٹریوں کو فروخت کیا جاتا ہے اور کبھی خود ہی راب اور شکر تیار کیا جاتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں کیوں کر زکاة نکالی جائے گی اور اس کا نصاب کیا ہوگا؟ ۵۶
- ۲۵ ..... گنے کئی قسم کے ہوتے ہیں، سب کو ایک ہی شمار کیا جائے گا یا علیحدہ علیحدہ؟ ۵۶
- ۲۶ ..... مانعین عشر مانعین زکاة ہیں یا نہیں؟ ۵۸
- ۲۷ ..... عشر نہ دینے والے کے یہاں کھانا پینا درست ہے؟ ۵۸
- ۲۸ ..... کیا زکاة پیشگی ادا کی جاسکتی ہے؟ ۵۸
- ۲۹ ..... دو لاریاں بار برداری کے لیے ہیں۔ اس کی زکاة دینی ہوگی؟ ۵۹
- ۳۰ ..... لاری اور بس کا کام کرنے والوں نے مل کر ایک کمپنی قائم کی ..... سوال یہ ہے کہ شرکت کا یہ معاملہ درست ہے؟ اگر درست ہے تو اس قسم کے سرمایہ پر بھی جو پہلے لاریوں کی شکل میں تھا اور اب نقدی کی صورت میں سمجھ لیا گیا ہے، زکاة ہوگی، یا فقط اس کی آمدنی پر؟ ۵۹



۳۱ مکانات اور دکانیں خرید کر کرایہ پر دے دیں، حاصل ہونے والی آمدنی سے جائیداد خرید لیتا ہے، اس طرح نصاب

۶۰ کے برابر سال نہیں گزر پاتا، کیا کرایہ کے ان مکانات اور دکانوں کی مالیت پر زکاۃ ہوگی یا ان کے کرایہ پر.....؟

۶۰ جائیداد سے حاصل ہونے والے کرایہ پر زکاۃ ہے یا نہیں؟

۶۱ پراویڈنٹ فنڈ میں زکاۃ کا مسئلہ، امانت و ودیعت میں زکاۃ کا مسئلہ

۶۳ فنڈ کا ہاف حصہ جو اسکول کی انتظامیہ کی طرف سے.....

۶۳ بینک میں جمع شدہ رقم پر کب زکاۃ فرض ہوگی۔

۶۴ زکاۃ میں اظہار و اخفاء کا مسئلہ، صدقات نافلہ میں اخفاء و اظہار کب بہتر ہوگا؟

۶۶ سادات اور اہل بیت زکاۃ کا مصرف ہیں یا نہیں؟

۶۶ تعلیم یافتہ تو انا تندرست برسر روزگار پریشان حال شخص کے لیے زکاۃ لینا جائز ہے یا نہیں؟

۶۷ زکاۃ کی رقم لڑکی کو دینا.....

۶۷ قرض حسنہ میں زکاۃ ہے یا نہیں؟

۶۷ نفلی صدقات و خیرات اور فریضہ عشر و زکاۃ اور چرم قربانی کا حکم.....

۶۷ مسجد یا مدرسہ میں کسی کو رکھ کر گاؤں کے بچوں کو تعلیم دلائی جائے اور تنخواہ گاؤں کے لوگ اپنے عشر و زکاۃ سے دیں؟....

۶۳ دینی علوم کے ساتھ عصری علوم سیکھنے والے طالب علم پر عشر و زکاۃ خرچ کرنا درست ہے یا نہیں؟ اور ایسے طالب علم کو جو

۶۸ مدرسہ میں فارسی اسباق کا پابند ہے اور ایک انگریزی اسکول میں زیر تعلیم ہے یا مدرسہ میں اس کا قیام طعام درست ہے؟....

۶۳ مال زکاۃ سے کتابیں خرید کر مسجد پر وقف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بعض علماء جائز قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ”للفقراء“

۷۰ میں لام برائے انقاع ہے اور ”فی سبیل اللہ“ میں داخل ہے اور بعض منع کرتے ہیں ان کے نزدیک تمسک شرط ہے؟....

۶۵ مسجد یا مدرسہ میں کسی کو رکھ کر گاؤں کے بچوں کو تعلیم دلائی جائے اور ان مدرسین کی تنخواہ گاؤں کے لوگ اپنے عشر اور

۷۱ زکاۃ سے دیں؟.....

۶۶ انجمن کی بقا اور تبلیغی و دینی خدمات کے لیے ایک فنڈ بنایا گیا ہے جس میں لوگوں نے دس ہزار کی رقم زکاۃ سے دی ہے،

۷۵ کیا یہ زکاۃ کا صحیح مصرف ہے؟.....

۷۵ اگر ہم بیت المال قائم کریں اور اس میں زکاۃ فطر، قربانی کی کھال کا پیسہ جمع کر کے اس سے کتاب وغیرہ منگائیں تو

۷۶ کیا ہم اہل نصاب اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں؟.....

۶۸ عشر و زکاۃ و صدقہ فطر اور چرم قربانی سے عصری تعلیم کے اسکول و کالج اور مدارس و مکاتب کے مصارف برداشت کرنے

۷۷ کا حکم.....

- ۷۷ ..... مال زکاۃ کو مسجد کے کاموں میں خرچ کرنے کا حکم
- ۷۸ ..... مسجد کے جاجم ودوری چٹائی اور اس کی مرمت و صفائی میں عشر یا زکاۃ لگانے کا حکم
- ۷۸ ..... اپنے غیر مسلم ملازمین کی ضرورت پڑنے پر عشر و زکاۃ سے مدد کرنے کا حکم
- ۷۸ ..... مد عشر سے اپنے ملازم کا قرض خاموشی سے ادا کرنے کا حکم
- ۷۸ ..... بنگال میں پیروں کی یہ عادت ہے کہ صدقہ فطر و قیمت چرم قربانی کو تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ خود لیتے ہیں!
- ۷۹ ..... دوسرا امام مسجد کو! اور تیسرا مدرسہ وغیرہ میں! کیا یہ تقسیم درست ہے؟
- ۷۹ ..... ابو داؤد کتاب الزکاۃ میں صدقۃ ابو طلحہ صحابی کا اپنے اقرباء ”ارض اریحا“ یا ”بیرحہ“ کا مذکور ہے، اس میں حضرت ابو طلحہ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کا نسب نامہ ذکر کیا ہے، اس پر صاحب عون المعبود نے مسامحہ کا دعویٰ کیا ہے۔ صاحب بذل المجہود نے تعاقب کرتے ہوئے لکھا ہے.....؟
- ۸۲ ..... زکاۃ کے مصرف ”فی سبیل اللہ“ کا صحیح مفہوم
- ۸۳ ..... صدقہ فطر غیر مسلم کو نہیں دینا چاہیے
- ۸۳ ..... زکاۃ کے مصارف میں ایک مصرف ”مولفۃ القلوب“ بھی ہے
- ۸۳ ..... ”تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقراء هم“ کی تشریح
- ۸۳ ..... وصول شدہ چندہ سے کمیشن کا مسئلہ
- ۸۴ ..... کئی سال کی جمع شدہ رقم پر زکاۃ کا مسئلہ
- ۸۶ ..... مکان یا مکان سے ملنے والے کرایہ پر کب زکاۃ فرض ہوگی؟
- ۸۷ ..... گئے اور زمین کی دیگر پیداوار میں عشر کا مسئلہ

## کتاب الصیام

- ۹۶ ..... رمضان المبارک کے فضائل و احکام
- ۱۲۷ ..... ایام تشریق میں روزہ رکھنا منع ہے۔ ایام بیض اور محرم کی ۹ اور ۱۰ تاریخ کے درمیان کوئی تحالف نہیں ہے
- ۱۲۷ ..... شش عیدے روزے آدمی پورے شوال میں رکھ سکتا ہے لیکن بہتر
- ۱۲۷ ..... عوام کا یہ خیال غلط ہے
- ۱۲۷ ..... نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے کا حکم
- ۱۲۷ ..... مقام رؤیت ہلال کے مشرق میں رؤیت کا حکم!



- ۱۲۸ ..... رویت ہلال بذریعہ ریڈیو معتبر ہوگی؟ [۷]
- ۱۲۹ ..... مسئلہ رویت ہلال کے متعلق اہل حدیث علماء کا کیا خیال ہے؟ [۸]
- ۱۳۱ ..... اختلاف مطالع (عبدالسلام مبارکپوری) [۹]
- ۱۳۲ ..... رویت ہلال میں ایسے مسلمان مرد اور عورت کی شہادت معتبر ہوگی جو فاسق نہ ہو [۱۰]
- ۱۳۳ ..... مقام رویت کے سوا دوسرے مقامات میں اس رویت کے اعتبار کے لیے دو شرطوں کا تحقق ضروری ہے [۱۱]
- ۱۳۴ ..... مقام رویت کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب شرعی قاعدے کے مطابق ملے [۱۲]
- ۱۳۵ ..... ریڈیو کی خبر نہ مطلقاً مقبول ہے نہ مطلقاً مردود [۱۳]
- ۱۳۶ ..... جنتری یا کیلنڈر پر اعتماد کر کے روزہ رکھنا یا عید منانا غلط ہے [۱۴]
- ۱۳۷ ..... تراویح آٹھ رکعت اور وتر تین رکعت بسلام واحد یا بسلا میں کل ۱۱ رکعت پڑھی جاسکتی ہے [۱۵]
- ۱۳۸ ..... رویت کی خبر آٹھ نو بجے اور بعض کو دو بجے ملی۔ سب نے روزہ کی نیت کر لی؟ اور فرض روزہ کیلئے نیت کب کی جائے؟ [۱۶]
- ۱۳۹ ..... مولانا محمد امین اثری صاحب کی کتاب ”روزہ“ اور اس کے بعض مباحث پر نظر [۱۷]
- ۱۴۰ ..... بلا دخول کے انزال ہو جائے روزہ ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ قضا لازم ہوگی یا کفارہ؟ [۱۸]
- ۱۴۱ ..... بڑھاپا یا سخت بیماری میں روزہ رکھنے کا حکم [۱۹]
- ۱۴۲ ..... میت کے فوت شدہ روزہ کا کیا حکم ہے؟ (احمد اللہ پر تاب گدھی) [۲۰]
- ۱۴۳ ..... نہ سب سخت بیماری اور حالت بیہوشی میں انتقال کر گئی۔ فوت شدہ روزوں اور نمازوں کا کیا حکم ہے؟ [۲۱]
- ۱۴۴ ..... میت کا فوت شدہ روزہ کون کون رکھ سکتے ہیں؟ اکیلا ایک شخص، یا کئی ایک؟ فوراً یا بعد میں بھی رکھ سکتے ہیں؟ [۲۲]
- ۱۴۵ ..... مریض دو قسم کے ہوتے ہیں [۲۳]
- ۱۴۶ ..... ہندہ عرصہ سے مرض دق میں مبتلا رہ کر فوت ہو گئی۔ فوت شدہ روزوں کو اولیاء کے لیے رکھنا ضروری ہے یا فدیہ دینا؟ [۲۴]
- ۱۴۷ ..... حالت سفر میں روزہ کیوں نہیں رکھنا چاہیے جب کہ موجودہ زمانہ میں سفر بالکل آسان ہے؟ [۲۵]
- ۱۴۸ ..... نابالغ کے پیچھے تراویح کی نماز پڑھنا جائز ہے؟ [۲۶]
- ۱۴۹ ..... رمضان میں کچھ لوگ اول شب میں تراویح ادا کر لیتے ہیں، پھر آخر شب میں بیدار ہو کر تہجد اور وتر پڑھتے ہیں بعض لوگ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں: [۲۷]

(۱) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے جو تین دن تراویح پڑھائی تھیں، اس کے ساتھ ہی وتر بھی پڑھ لی تھی۔

(ب) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جب سوال کیا گیا، تو یہی جواب تھا کہ رمضان یا غیر رمضان میں.....

(ج) جب تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی چیز ہیں، تو پھر اول شب میں پڑھنے کے بعد آخر شب دوبارہ پڑھنا گویا ایک

ہی نماز کو دوبارہ پڑھنا ہوا، اور حدیث میں ہے: لا تصلوا صلاة فی یومین؟ کیا یہ اعتراضات درست ہیں؟

۱۴۹ ..... تراویح باجماعت پڑھ کر وتر اس لیے چھوڑ دے کہ تہجد کے ساتھ پڑھا جائے گا؟ کیا نبی ﷺ ایسا کرتے تھے؟

۱۵۰ ..... ”ترویجہ“ کا مفہوم، اس سے متعلق حنفی نقطہ نظر اور اس کی شرعی حیثیت

۱۵۱ ..... تراویح میں شبینہ کا حکم!

۱۵۳ ..... مخصوص حالات ۸ رکعت مسنون تراویح کی نیت اور بقیہ مطلق نفل کی نیت سے اور انہیں جیسے وتر پڑھنے میں حرج نہیں

۱۵۴ ..... کوئی اہل حدیث حافظ بیس رکعات پڑھائے اور بیس میں آٹھ کو سنت اور بقیہ کو نوافل خیال کرے، کیا یہ درست ہے؟

۱۵۶ ..... تراویح پڑھانے پر اجرت لینے کا حکم، اور جو اجرت لے گا اس کو ثواب ملے گا یا نہیں؟

۱۵۷ ..... حافظ قرآن امام تراویح کے پیچھے کوئی قرآن لے کر سنے، اور بھولے بھٹکنے پر لقمہ دینا جائز ہے؟

۱۵۷ ..... احادیث صحیحہ سے آٹھ ہی رکعت ثابت ہے

۱۵۷ ..... رسول اللہ ﷺ یا صحابہ سے تراویح میں کتنے ختم قرآن ثابت ہیں؟

۱۵۸ ..... کیا رمضان میں ایک ختم کرنا سنت ہے؟

۱۵۸ ..... رمضان کی ستائیسویں شب میں شیرینی کھلانا کیسا ہے؟

۱۵۹ ..... رویت ہلال (عبدالمعید بناری)

۱۶۸ ..... کیا رویت ہلال کے بابت ریڈیو کی خبر پر اعتماد کیا جاسکتا ہے؟

## کتاب الحج

۱۷۰ ..... کیا عورت کے لیے محرم کا ہونا شرط ہے؟

۱۷۰ ..... اگر عورت بغیر محرم کے حج کر آئی۔ کیا فرضیت حج ساقط ہو جائے گی؟

۱۷۰ ..... ایک شخص پر کچھ قرض جو تجارت کے لین دین کے سلسلہ میں ہے، اور سرمایہ اس قدر ہے کہ وہ ادائیگی کے بعد حج بخوبی

۱۷۱ ..... کر سکتا ہے؟

۱۷۱ ..... ایک شخص نے گزشتہ سال حج افراد کیا لیکن کسی وجہ سے قربانی نہ کر سکا؟

۱۷۲ ..... حدیث وفد عبد القیس پر بحث اور حج کس سن میں فرض ہوا؟

۱۷۳ ..... احرام ”جہ“ سے باندھا جائے؟

۱۷۴ ..... حج بدل کے لیے جانے والا فرد حج سے پہلے انتقال کر جائے تو حج کون کرے؟

- ۸ ج بدل ادا کرنے کے لیے وارث کا ہونا ضروری نہیں ہے (نذیر احمد رحمانی) ..... ۱۷۵
- ۹ پیش لفظ بر ”حج مسنون“ از مولانا مختار احمد ندوی ..... ۱۷۷
- ۱۰ بار بار حج کرنا ..... ۱۸۰

## کتاب النکاح

- ۱ دولہا اور دلہن کے لیے مسنون دعا کیا ہے؟ اور دولہا کا نکاح کے بعد حاضرین کی قدم بوسی کرنا کیسا ہے؟ ..... ۱۸۱
- ۱۸۱ حضرت یوسف کا عزیز مصر کی بیوی سے، اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا بلقیس سے نکاح کرنا ثابت نہیں ہے؟ ..... ۱۸۱
- ۲ دین میں مہر کی کوئی تعداد شرعاً مقرر ہے یا نہیں؟ ..... ۱۸۳
- ۳ عورت کے مرجانے پر شوہر مہر کس کو ادا کرے؟ ..... ۱۸۴
- ۴ کیا بیوی، شوہر سے یکسخت مہر لے سکتی ہے؟ (عبد السلام مبارکپوری) ..... ۱۸۴
- ۵ کیا لڑکی کا ولی شادی کی تقریبات انجام دینے کے لیے مہر پیشگی لے سکتا ہے یا نہیں؟ (عبد السلام مبارکپوری) ..... ۱۸۵
- ۶ زید اپنی بیوی کا مہر ادا کر چکا ہے، انتقال سے بیشتر ایک تحریر لکھا کہ میں نے اپنی زوجہ کا مہر آج کی تاریخ آٹھ ہزار جس کا نصف چار ہزار سکہ رائج الوقت مقرر کیا ہے، اگر ادا نہ کر سکوں تو اپنی جائیداد مالیتی آٹھ ہزار کی رجسٹری کرا دوں گا۔ ..... ۱۸۶
- ۷ نکاح میں خطبہ مروجہ کے مسنون ہونے کی کوئی صریح دلیل ہے یا نہیں؟ مشکاة میں ”والتشهد فی الحاجة“ میں نکاح کی تصریح نہیں ہے؟ نیز ”و یقرأ ثلاث آیات“ کہنے کے بعد چار آیتیں کیوں ذکر کی گئی ہیں؟ ..... ۱۸۶
- ۸ حدیث ”النکاح من سنتی“ الخ کی تلاش ہے، حافظ نے فتح میں لکھا ہے: ”وقد تقدم فی الباب الاول الاشارة إلى حدیث عائشة“ الخ مگر باب اول میں مشار الیہ حدیث نہیں ہے، اس عبارت کا مطلب کیا ہے؟ مفصل تحریر فرمائیں۔ (ابوالقاسم سیف بناری) ..... ۱۸۷
- ۹ حضرت مولانا محمد امین اثری کا رسالہ ”خطبہ نکاح اور اس کے مقاصد“ پر ایک اصلاحی نظر ..... ۱۸۹
- ۱۰ زید خطبہ نکاح کھڑے ہو کر دیتا ہے اور ایجاب و قبول بیٹھ کر، یہ طریقہ شرعاً کیسا ہے؟ ..... ۱۹۳
- ۱۱ کیا نکاح خواں کسی اجرت کا مستحق ہے؟ ..... ۱۹۳
- ۱۲ گونگا ایجاب و قبول کس طرح کرے گا؟ ..... ۱۹۴
- ۱۳ کیا کوئی ولی اپنے نابالغ لڑکا اور لڑکی کا نکاح کر سکتا ہے یا نہیں؟ ”وإذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل“ کے تحت وہ انصاف کر رہے ہیں یا نہیں؟ ..... ۱۹۴



- ۱۹۵..... نابالغ بچہ کا نکاح ولی کر سکتا ہے یا نہیں؟ ۱۲
- ۱۹۵..... زید نے اپنی بیٹی کا نکاح حقیقی بھتیجے کو چھوڑ کر بیوی کے بھتیجے سے کر دیا، کیا قرآن وحدیث میں اس کی اجازت ہے؟ ۱۵
- ۱۹۶..... بچوں کے رشتے طے کرتے وقت غیر متبع سنت رشتہ داروں کو دی جائے، یا متبع سنت غیر رشتہ دار کو؟ نیز قرآنی آیات ۱۶
- ۱۹۶..... کا کیا مفہوم ہے جن میں صلہ رحمی کا حکم اور قطع کی ممانعت ہے؟ ۱۶
- ۱۹۷..... امام بخاری کے اسباب جواز نکاح صغائر کے مستدلات کا جائزہ۔ (عبدالسلام مبارکپوری) ۱۷
- ۲۰۰..... ایک لڑکی کا نکاح ۱۹۷۱ء میں حسب ذیل شرائط پر ہوا..... سوال یہ ہے کہ ۱۸
- (۱) لڑکی کی نابالغی میں جو شرائط باپ اور چچا نے منظور کی ہیں ان کا پورا لڑکے کے لیے لازم ہے؟
- (۲) ان کو پورا نہ کرنے سے لڑکی کو فسخ کا حق حاصل ہوا یا نہیں؟ اور باپ نے نکاح فسخ کر کر جو دوسری جگہ نکاح کیا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں؟
- ۲۰۱..... زید اور ہندہ کا نکاح ان کے ولیوں نے نابالغی میں کر دیا۔ خلوت سے پہلے ہندہ نے خلع کر لیا، اب دونوں راضی ۱۹
- ہیں، رجعت کافی ہوگی یا نکاح جدید کی ضرورت ہے؟ ۲۰۲
- ۲۰۳..... خالدہ کے ولی نکاح اس کے سوتیلے بھائی ہوں گے، یا نانا نانی جن کے یہاں خالدہ کی پرورش ہو رہی ہے؟ ۲۰
- ۲۰۳..... ہندہ حمل سے تھی کہ شوہر نے اس کو طلاق دے دی۔ مہر اور نان ونفقہ بھی نہیں دیا، بلکہ صاف انکار کر دیا کہ نوزائیدہ ۲۱
- میری بچی نہیں ہے، پرورش نانا نے کی، کیا نانا اپنی نواسی کا نکاح شرعاً کر سکتا ہے؟ ۲۰۳
- ۲۰۴..... ماں نے اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح اپنی مرضی سے کر دیا۔ بلوغت کے بعد لڑکی نکاح سے ناراض ہے اور اب سرال ۲۲
- جانے کے لیے بالکل تیار نہیں۔ شوہر بھی طلاق دینے کے لیے راضی نہیں۔ کیا لڑکی خود بغیر قاضی کے نکاح فسخ کر سکتی ۲۳
- ہے؟ فسخ میں قاضی کی اجازت کی ضرورت ہے یا نہیں؟ ۲۰۵
- ۲۰۶..... لڑکی کا باپ افریقہ میں ہے، باپ کی توکیل کے بغیر لڑکی کا نانا اس کا نکاح کر سکتا ہے یا نہیں؟ ۲۱
- ۲۰۶..... باپ سے خط و کتابت کرنے پر جواب گول مول آنا! ۲۲
- ۲۰۷..... بھائی نے اپنی نابالغ بہن کا نکاح کسی سے کر دیا۔ بالغ ہونے پر اس نے بذریعہ وکیل فسخ نکاح کی نوٹس دی، کیا ایسی ۲۵
- صورت میں اس کا نکاح فسخ ہو گیا؟ ۲۰۷
- ۲۰۸..... کیا غیر حقیقی چچری بھتیجی سے نکاح جائز ہے یا نہیں؟ بعض لوگ کے نزدیک حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما کا نکاح ۲۱
- آیت نازل ہونے سے پہلے ہوا ہے؟ ۲۰۷
- ۲۰۸..... خسر نے اپنی بیوہ بہو پر دباؤ ڈال کر اپنے چھوٹے بیٹے سے نکاح کر دیا۔ اب کہتی ہے کہ میں نے اقرار نہیں کیا تھا؟ ۲۰۸
- ۲۰۸..... ہندہ بیوہ ہے اور اس کی ایک لڑکی ہے، زید رندوا ہے اور اس کا بھی ایک لڑکا ہے، کیا زید کا ہندہ سے اور لڑکے کا لڑکی ۲۸

- ۲۰۹..... سے نکاح جائز ہے یا نہیں؟
- ۲۰۹..... ۳۹ دو سنگی بہنیں ہیں، ایک سے بکر اپنا اور دوسری سے اپنے لڑکے کا نکاح کرنا چاہتا ہے؟
- ۲۰۹..... ۴۰ شا کرہ اور عابدہ دو شادی شدہ بہنیں ہیں، عابدہ کے مرجانے کے بعد اس کا شوہر شا کرہ کی لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے یا نہیں؟
- ۲۱۰..... ۴۱ زید نے ہندہ سے نکاح کیا پھر خلوت کے بعد طلاق دے دی، پھر ہندہ سے عمرو نے نکاح کر لیا، جس سے ایک لڑکی خالدہ پیدا ہوئی، کیا زید کا لڑکا بکر جو زید کی سابق بیوی زینب سے ہے، کا نکاح خالدہ سے جائز ہے؟
- ۲۱۰..... ۴۲ عورت اور اس کی بھانجی کو ایک ساتھ نکاح میں نہیں رکھا جاسکتا؟
- ۲۱۰..... ۴۳ کیا سوتیلی ماں کی حقیقی بہن سے نکاح جائز ہے یا نہیں؟
- ۲۱۲..... ۴۴ لڑکے کی ماں فوت ہوگئی، دادی نے اپنا دودھ پلا کر پرورش کی، اس لڑکے کا نکاح پھوپھی کی لڑکی سے جائز ہے؟
- ۲۱۳..... ۴۵ رضاعت محرمہ کے بارے میں علماء اہل حدیث مختلف الحیال ہیں
- ۲۱۳..... ۴۶ خالہ نے اپنے بھانجہ زید اور بیٹے بکر کو ایک ساتھ دودھ پلایا ہے، کیا زید مذکورہ خالہ کی لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے یا نہیں؟
- ۲۱۳..... ۴۷ بیوی کی موجودگی میں اس کی علاقہ بہن کی نواسی سے نکاح درست ہے یا نہیں؟
- ۲۱۵..... ۴۸ زید کے ماموں خالد نے زید کی سوتیلی ماں کا دودھ پیا ہے، اب خالد کی لڑکی کا نکاح زید کے ساتھ ہو سکتا ہے یا نہیں؟
- ۲۱۵..... ۴۹ ایک شخص کے تین بیٹے ہیں ان میں سے ایک نے ایک عورت کا دودھ اس کی بچی کے ساتھ پی لیا، کیا اس کے دونوں بھائیوں میں سے کسی ایک کا نکاح اس بچی کے ساتھ شرعاً درست ہوگا؟
- ۲۱۷..... ۵۰ ایک مولوی نے ایک آدمی کا نکاح اس کی رپیہ کے ساتھ کر دیا، ان کے نزدیک صرف وہ رپیہ حرام ہے جو بروقت نکاح دودھ پی رہی ہو؟ نیز مندرجہ ذیل امور کی وضاحت مطلوب ہے
- ۲۱۸..... ۵۱ محرمات ابدیہ سے نکاح کرنے والے کا حکم؟
- ۲۱۸..... ۵۲ ترمذی کی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ (باب فی من یتزوج المرأة ثم يطلقها قبل أن یدخلها) کا کیا درجہ ہے؟
- ۲۱۸..... ۵۳ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مسلک کیا حکم رکھتا ہے؟
- ۲۱۸..... ۵۴ ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کے وقت بنت ام سلمہ کی کیا عمر تھی؟
- ۲۱۸..... ۵۵ کیا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کسی نے روکا تھا؟
- ۲۲۰..... ۵۶ ایک شخص اپنی حقیقی بہن سے زنا کرتا تھا، اب اس سے ایک لڑکا پیدا ہوا۔ اب امام مسجد بھی اس کے ساتھ ہے؟
- ۲۲۰..... ۵۷ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اپنے لڑکے کے نکاح اپنی مزنہ کی اس لڑکی سے جو بذریعہ زنا اپنے نطفہ سے پیدا ہوئی ہونا

- جائز ہے؟ ..... ۲۲۱
- کوئی اگر اپنی غیر مدخولہ بیوی کی ماں سے زنا کر بیٹھے، تو کیا دونوں میں کسی ایک کو اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ ۲۲۲ [۳۸]
- اور اگر اپنی منکوحہ سے دخول کر چکا ہے تو ایسی صورت میں اسے حلال سمجھ کر رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ ۲۲۲
- شادی کے تین ماہ بعد لڑکی پیدا ہوئی کیا یہ نکاح درست ہوگا؟ اگر اپنی منکوحہ کو زوجیت سے علیحدہ کرنا چاہے تو مہر بھی ادا کرنا پڑے گا؟ ..... ۲۲۳ [۳۹]
- زنا سے حاملہ عورت سے نکاح قبل وضع حمل درست ہوگا یا نہیں؟ ..... ۲۲۴ [۵۰]
- چار شخص ہیں اور ان چاروں کی بہنیں بھی ہیں، ہر ایک نے اپنی ہمیشہ کے عوض اپنا نکاح کیا، مہر ایک کو دینا ہے اگر ایک نکاح سے انکار کر دے تو دوسرا بھی انکار کر دے گا، اگر ان چاروں کا حق المہر برابر ہو تب؟ اور کم و بیش ہو تو کیا حکم ہوگا؟ ایسے نکاح شرعاً جائز ہیں یا نہیں؟ شغار کے تحت آتے ہیں یا نہیں؟ شغار کی تعریف مسلم عند المحدثین کیا ہے؟ ... ۲۲۴ [۵۱]
- نکاح شعار! ..... ۲۲۷ [۵۲]
- امام ترمذی کتاب الرضاع میں ”باب ما جاء فی لبن الفحل“ کے تحت حدیث روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”والعمل علی هذا عند بعض أهل العلم“ باب کا کیا مقصد ہے؟ اور کراهة لبن الفحل اور رخصة فی لبن الفحل سے کیا مراد ہے؟ ..... ۲۳۱ [۵۳]
- زید نے خالد کو پانچ چھ سال کی عمر سے پرورش کیا ہے میاں بیوی نے بالکل بیٹے کی طرح رکھا، خالد بھی ان دونوں کو اپنا ماں باپ سمجھتا ہے کیا ہند کو شرعاً خالد سے پردہ کرنا ضروری ہے؟ ..... ۲۳۳ [۵۴]
- امام ترمذی ”باب ما جاء فی کراهة إتيان النساء فی أدبارهن“ میں علی بن طلح کی حدیث روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”سمعت محمدًا يقول: لا أعرف لعلي بن طلح عن النبي صلى الله عليه وسلم غير هذا الحديث الواحد.....“ صاحب تحفہ لکھتے ہیں: شبہ یہ ہے کہ اگر تہذیب التہذیب میں جو واقع ہے اگر یہی صحیح ہے، تو امام ترمذی کے قول: ”وكانه رأى أن هذا رجل آخر“ کی کیا توجیہ ہوگی؟ حضرت علامہ نے تشریح نہیں فرمائی! ..... ۲۳۴ [۵۵]
- کسی کی خواب گاہ میں قرآن کریم رکھا ہو اور اس میں ہم بستر ہونا جائز ہے یا نہیں؟ ..... ۲۳۹ [۵۶]
- شادی کی تقریب میں باجا بجوایا جاتا ہے اور شب میں اس کی زینت کے لیے اکھاڑا بلایا جاتا ہے۔ اکھاڑے سے آمدنی کا پیسہ مسجد یا کسی نیک کام میں صرف کرنا جائز ہے؟ ..... ۲۴۰ [۵۷]
- زید بیوی کو چھوڑ کر سفر میں چلا گیا۔ دس ماہ میں سفر میں رہ کر ۲۷ شعبان کو گھر واپس آیا، اس کی بیوی کو بیماری کی حالت میں ۶ صفر کو لڑکی پیدا ہوئی، کیا یہ لڑکی صحیح النسب قرار دی جائے گی؟ ..... ۲۴۱ [۵۸]



۲۴۲	بریلوی سے رشتہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟	۵۹
۲۴۲	شیعہ سے رشتہ اور ان کے یہاں کھانا پینا جائز ہے یا نہیں؟	۶۰
۲۴۳	حنفی کہتے ہیں کہ غیر مقلد حدیث کی رو سے عورتوں کا ختنہ کرتے ہیں کیا یہ صحیح ہے؟	۶۱
۲۴۳	عورتوں کو لاکھ اور ربر کی چوڑیاں پہننا جائز ہے یا نہیں؟	۶۲
۲۴۳	کیا بے نمازی اور نشہ باز خاوند کی پرہیز گاری بیوی کی عبادت، قیامت میں کام آئے گی؟	۶۳
۲۴۴	حدیث: من تشبه بقوم کی تشریح، عورت کے لیے میک اپ مسئلہ، میزھی مانگ کی کراہت!	۶۴
۲۴۴	برتھ کنٹرول کی شرعی حیثیت	۶۵
۲۴۵	جہیز اور اسلام!	۶۶
۲۴۵	عقد نکاح سے پہلے یا بعد میں مخطوبہ یا منکوحہ کو شوہر کی جانب سے دیے جانے والے زیورات کا مالک کون ہوگا؟	۶۷
۲۴۹	(ابوسعید شرف الدین محدث دہلوی)	
۲۵۱	پیشہ و دلالوں کے ذریعہ دلائی گئی عورتوں سے نکاح کا مسئلہ	۶۸
۲۵۲	باپ ناراض ہو کر گھر سے چلا گیا، چچا نے بھتیجی کا نکاح کر دیا	۶۹
۲۵۲	بکر کے لڑکے کا زید کی دوسری لڑکی سے جس نے بکر کی بیوی کا دودھ نہیں پیا ہے نکاح جائز ہے؟	۷۰
۲۵۳	”فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع.“ (عبدالسلام مبارکپوری)	۷۱
۲۶۲	کیا نصف مہر ادا کرنے کے بعد بیوی سے صحبت جائز ہو سکتی ہے؟	۷۲

## کتاب الطلاق

۲۶۳	نابالغ کی طلاق شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟	۱
۲۶۳	نابالغ بچے کی طرف سے ”ولی“ طلاق دے سکتا ہے یا نہیں؟	۲
۲۶۳	طلاق دینے کا مسنون طریقہ	۳
۲۶۴	حالت حمل میں طلاق دینا کیسا ہے؟	۴
۲۶۴	بحالت نشہ اور دوران حجت و تکرار طلاق دی، نشہ ختم ہونے کے بعد طلاق دینے کا خیال نہیں ہے؟	۵
۲۶۵	والدہ سے ناراض ہو کر بیوی کو تین طلاق دے ڈالی	۶
۲۶۶	کیا ایک مجلس کی تین طلاق معتبر ہے؟ (عبدالعزیز مبارکپوری)	۷
۲۶۷	ایک شخص نے کاروبار میں نقصان واقع ہونے کی وجہ سے جھگڑا کی حالت میں طلاق دے دی؟	۸

- ۹ ایک مسلمان نے اپنی حنفیہ بیوی کو بیک وقت بحالت غصہ تین طلاق دے دیں بعد میں وہ خود کو غیر مقلد کہتا ہے اور رجوع کرنا چاہتا ہے؟ ۲۶۷
- ۱۰ اگر کوئی عورت طلاق کی بات کر رہی ہے اور شوہر طلاق دینے کا منکر ہے؟ ۲۶۸
- ۱۱ زید اپنی بیوی سے نہایت عاجز و پریشان ہے اگر طلاق دے دے تو کیا مہر ادا کرنا پڑے گا؟ ۲۶۹
- ۱۲ زید نے اپنی بیوی کو دو طلاق دے کر رجعت کر لی، اس کے بعد عورت سے مہر واپس لے کر خلع دے دیا، اب زید کا نکاح اس عورت سے بغیر حلالہ کے درست ہوگا یا نہیں؟ ۲۷۰
- ۱۳ شوہر نے اپنی بیوی کو بیماری میں اس کی خواہش پر میکے پہنچا دیا، اب جب واپس آنا چاہا تو شوہر نے کہا کہ وہ اپنی مرضی سے گئی ہے وہ خود ہی آئے، ایسی حالت میں نکاح برقرار رہا یا ٹوٹ گیا؟ ۲۷۰
- ۱۴ کیا دودھ پی لینے سے بیوی حرام ہو جائے گی؟ اور حرام سمجھ کر دی ہوئی طلاق شرعاً معتبر ہوگی؟ اگر معتبر ہوگی تو زید کا عدت کے اندر رجوع کر لینا درست ہوگا یا نہیں؟ ۲۷۱
- ۱۵ میاں بیوی ایک دوسرے کو کبھی کبھی مزاحاً یا تفریحاً ”بھائی“ یا ”بھیا“ کہہ دیا کرتے ہیں، اس طرح کہنے سے علاقہ زوجیت میں خلل واقع ہوتا ہے یا نہیں؟ ۲۷۲
- ۱۶ ساس بہو کے جھگڑے خواہ بجا ہو یا بے جا کسی سے مخفی نہیں، عام طور سے یہ خصومات دنیاوی ہوتے ہیں دینی بہت کم، اب اگر آیت کریمہ ”وصاحبہما فی الدنیا معروفاً“ کی بنا پر لڑکا، اپنے والدین کی خواہش پر طلاق دے سکتا ہے؟ اور دنیا واجب و فرض ہے؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول ”یغیر عتبتہ بابہ“ اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کا ”الحقی بأھلک“ کہہ کر طلاق دینا دلیل ہو سکتا ہے؟ ۲۷۲
- ۱۷ شادی شدہ عورت اپنے شوہر کے مکان سے بھاگ کر دوسری جگہ طلاق لیے بغیر نکاح کر لے؟ ۲۷۳
- ۱۸ ایک عورت اپنے خاوند کے گھر سے فرار ہو کر دوسری جگہ نکاح کے فسخ کے لیے عیسائی بن گئی۔ حقیقت میں عیسائی نہیں ہوئی؟ ۲۷۴
- ۱۹ زید مجذوم ہے، کمانے کے لائق نہیں ہے، اپنی بیوی سے کہہ دیا کہ میں اب تمہارے نان نفقہ کا متحمل نہیں ہو سکتا، تم اپنے گزر کی کوئی صورت کر لو؟ ۲۷۴
- ۲۰ شوہر عرصہ آٹھ سال سے مرض جنون میں مبتلا ہے بیوی نان و نفقہ سے بہت پریشان ہے، گلو خلاصی کی کیا صورت ہوگی؟ (عبداللہ غازی پوری) ۲۷۶
- ۲۱ جواب میں جو صورت تحریر فرمائی گئی ہے، وہ یہاں ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہاں کوئی قاضی نہیں ہے، کیا افسران شہر یا علمائے کرام، حاکم شرع کے قائم مقام ہو کر ”فسخ نکاح“ کا حکم دے سکتے ہیں؟ (عبداللہ غازی پوری) ۲۷۷

- ۳۲ شوہر اپنی بیوی کا نفقہ تین سال سے نہیں دے رہا تھا، مجبور ہو کر باپ نے طلاق لیے بغیر اپنی لڑکی کا نکاح دوسری جگہ کر دیا، ایسا کرنا درست ہوگا؟ ..... ۲۷۷
- ۳۳ ہندہ دو سال سے میکے میں رہ رہی ہے شوہر نہ طلاق دے رہا ہے اور نہ اپنے یہاں رکھ رہا ہے، ایسے ظالم اور فاسق شوہر سے ہندہ کے لیے چھٹکارے کی کیا صورت ہوگی؟ ..... ۲۷۸
- ۳۴ شوہر نے ڈھائی سال سے اپنی بیوی اور بچہ کا خرچ نہیں دیا اور نہ ہی طلاق دی، مجبور ہو کر دیوانی میں استغاثہ کیا، کیا غیر مسلم حاکم کا فیصلہ جو موافق شریعت ہے، نافذ ہوگا یا نہیں؟ ..... ۲۸۰
- ۳۵ شوہر کے ناقابل برداشت مظالم کے سبب ہندہ کی زندگی خطرہ میں پڑ گئی، والد نے شوہر سے طلاق کی التجا کی، لیکن وہ اُسے معلق رکھنے پر تزل گیا تھا، مجبوراً عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دی، ہائی کورٹ تک فیصلے ہندہ کے حق میں ہوئے، آٹھ سال بعد ہندہ کا نکاح عبدالرحمن سے ہو گیا، اب کچھ لوگ کہتے ہیں کہ یہاں جب تک قضاء شرعی کا بندوبست نہیں ہے یا پچھائی سسٹم خدا کا حکم نافذ کرنے سے قاصر ہے اس وقت تک لڑکی کے لیے نجات کی کوئی صورت نہیں ہے، فسخ اور عقد ثانی دونوں ناجائز ہیں؟ ..... ۲۸۱
- ۳۶ مختلعه عورت کی شادی مختلعه سے بزکاح جدید جائز ہوگی یا نہیں؟ ..... ۲۸۳
- ۳۷ ۶۲ سالہ شوہر بائیس تیس سال سے مفقود الحضر ہے، اسے اب تک بیوی کی خبر نہیں لی ہے، ایسی صورت میں ہندہ نکاح ثانی کر سکتی ہے یا نہیں؟ ..... ۲۸۴
- ۳۸ شوہر ڈیڑھ سال سے لاپتہ ہے تین بچوں کی ماں اب دوسرا نکاح کرنا چاہتی ہے؟ ..... ۲۸۵
- ۳۹ بچے کو باپ زبردستی ماں سے لے سکتا ہے یا نہیں؟ ..... ۲۸۶
- ۴۰ تفریق کی صورت میں بچے کس کے پاس رہیں گے جب کہ دونوں اپنے یہاں رکھنے کے لیے مصر ہوں؟ ..... ۲۸۷
- ۴۱ ہندو پاک کی جنگ سے پہلے ایک لڑکی کا نکاح پاکستان میں ہوا، کچھ دنوں کے بعد جنگ چھڑ گئی آمد و رفت اور خط و کتابت کے ذرائع بند ہو گئے، دوسرے ملک سے خط و کتابت ہوئی تو شوہر طلاق دینے پر راضی نہیں ہے۔ مستقبل قریب میں حالات سازگار کے آثار نظر نہیں آتے۔ لڑکی کے لیے نجات کی کیا صورت ہوگی؟ ..... ۲۸۷
- ۴۲ إن الجمهور على أن آية الحول كانت متقدمة في التلاوة متأخرة في النزول ..... ۲۸۸
- ۴۳ طلاق کے پیش آمدہ واقعہ کے بارے میں تحقیق کر کے لکھنا چاہیے تھا ..... ۲۹۶
- ۴۴ مطلقہ رجعیہ کا نفقہ اور سکنی طلاق دینے والے شوہر کے ذمہ واجب ہے ..... ۲۹۶
- ۴۵ ایک مجلس کی تین طلاق کا مسئلہ۔ (عبدالرحمن مبارکپوری) ..... ۲۹۷
- ۴۶ مذاکرہ علمیہ نمبر ۷ بابت فسخ نکاح زانیہ (عبدالسلام مبارکپوری) ..... ۳۰۸



۳۱۳ ..... مذکرہ علمیہ بابت تفریق طلاقات ثلاثہ۔ (عبدالسلام مبارکپوری)

## کتاب البیوع

- ۱ ..... یہاں بیع سلم کا رواج یوں ہے کہ اسٹھ یا ساون میں ضرورت مند کو روپیہ اس شرط کے ساتھ دیتے ہیں کہ ۲۵ یا ۲۸ یا ۳۲ سیر فی روپیہ مکئی کا غلہ بھادوں یا منگر میں لیں گے، جب کہ منگر میں روپیہ ۱۶ سیر مکئی کا غلہ ہوتا ہے۔ بیع سلم نام رکھ کر تین گنا وصول کیا جاتا ہے، کیا ایسی بیع سلم جائز ہے؟ بیع سلم میں کون کون سی شرائط ہونی چاہئیں؟ ..... ۳۱۸
- ۲ ..... ایک شخص ایک روپیہ قرض لے کر کہتا ہے ایک ہفتہ یا دو ہفتہ میں ایک سیر گھی دے دوں گا۔؟ ..... ۳۲۰
- ۳ ..... امام ترمذی نے کتاب البیوع میں جو تفسیر امام شافعی کی ”بیعتین فی بیعة“ لکھ کر فرمایا ہے: ”هذا تفارق عن بیع بغير معلوم، ولا یدری کل واحد منهما علی ما وقعت علیہ صفقتہ“ کا مطلب واضح الفاظ میں بیان کریں؟ غور کر کے توجیہ بیان کریں۔ ..... ۳۲۰
- ۴ ..... ادھار کی صورت میں قیمت بڑھا کر فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں؟ ..... ۳۲۲
- ۵ ..... تبلیغی جلسہ میں علماء کرام کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا گیا کہ اناج، گندم وغیرہ کو نقدی نرخ کے خلاف ادھار کی صورت میں قیمت بڑھا کر فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو دو مولوی صاحبان نے دو متضاد فتویٰ لکھ کر جواب دیا، گزارش ہے کہ ان دونوں فتوؤں پر غور فرما کر محاکمہ فرمائیں؟ ..... ۳۲۳
- ۶ ..... ایک دھڑی کوئی غلہ دے کر کچھ عرصہ بعد ایک دھڑی گیہوں واپس لینا جائز ہے یا نہیں؟ ..... ۳۳۰
- ۷ ..... گیہوں کا بھاؤ بارہ سیر ہے، کوئی دس سیر گیہوں قرض دے کر کہے کہ فصل پر ایک روپیہ نقد یا ایک روپیہ گیہوں لوں گا، بھاؤ کچھ بھی ہو، کیا یہ جائز ہے؟ ..... ۳۳۰
- ۸ ..... بعض لوگ چھ پانکی دھان دے کر چار مہینہ کے بعد ۱۲ پانکی لیتے ہیں، کیا یہ سود میں داخل ہے؟ ..... ۳۳۱
- ۹ ..... اکثر دکانوں میں پانچ روپیہ پھٹکر کے لیے تین پائی وصولی کرتے ہیں، اس طرح لینا اور دینا جائز ہے یا نہیں؟ ..... ۳۳۱
- ۱۰ ..... کچھ ریزگاری جمع کر کے روپیہ میں تین آنہ لیتے ہیں اور تیرہ آنہ واپس کرتے ہیں، کیا ایسا کرنا جائز ہے؟ ..... ۳۳۲
- ۱۱ ..... ریزگاری کی مصیبت آج کل عام ہو گئی ہے؟ ..... ۳۳۲
- ۱۲ ..... زید پچاس روپے کا سوت بکر سے بچپن روپے ادھار اس لیے خریدتا ہے کہ بکر اس کو کچھ نقد روپے بھی ادھار ساتھ میں دے، جانین سے ادائیگی کی مدت متعین نہیں کی جاتی بلکہ بکر زید کو اس شرط پر دیتا ہے کہ وہ سوت کا کپڑا تیار کر کے بکر ہی کو دے، بکر فروخت کر کے اپنا پورا روپیہ اور دلالی لے کر باقی ماندہ نفع زید کو دے دیتا ہے۔ نقصان کی صورت میں زید اس کا ذمہ دار ہوتا ہے، یہ بیع شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ ..... ۳۳۴

- ۱۳ ..... ۳۳۱ ..... بیہ کا شرعی حکم
- ۱۴ ..... ۳۳۳ ..... بیہ سے متعلق مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنؤ کے سوال نامے کا جواب
- ۱۵ ..... ..... سرکاری محکموں میں مسلم ملازمین سود کا حساب کتاب لکھ سکتے ہیں یا نہیں؟ ”لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آکل الربا“ انج کے حکم میں شامل ہوں گے یا نہیں؟
- ۱۶ ..... ۳۵۸ ..... کیا لائری کا ٹکٹ قرض اور بے روزگاری کی وجہ سے اس نیت کے ساتھ کہ حاصل شدہ رقم سے تجارت کی جائے، پھر دھیرے دھیرے اصل رقم واپس کر دی جائے، خرید سکتے ہیں یا نہیں؟
- ۱۷ ..... ۳۵۸ ..... زید نے اپنا روپیہ ڈاک خانہ میں حفاظت کی غرض سے جمع کر رکھا ہے، سود لینے کی نیت نہیں ہے، ڈاک خانہ نے اصل رقم کے ساتھ سود کی رقم کو بھی درج کر دیا ہے اس سے زید پر کوئی گناہ آئے گا؟
- ۱۸ ..... ۳۵۹ ..... بلیک مارکیٹ کی خرید و فروخت کی جاسکتی ہے یا نہیں؟
- ۱۹ ..... ۳۰ ..... ایک دکان دار نمک، تیل کے ساتھ تمباکو، بیڑی اور سگریٹ بھی فروخت کرتا ہے، کیا اس کی تجارت اور دعوت و صدقہ جائز ہے یا نہیں؟ ”کل مسکر حرام“ اور ”نہی عن کل مسکر و مفتقر“ کے حکم میں شامل ہے یا نہیں؟
- ۲۰ ..... ۳۶۱ ..... ایک ہندو نے ذاتی مفاد کے لیے عرب بیڑی کے نام سے نکال کر مسلمانوں کو دھوکا دیا ہے، اس کے متعلق شرعی حکم کیا ہے؟
- ۲۱ ..... ۳۶۲ ..... ریڈیو کی بیع و شراء جائز ہے یا نہیں؟ جب کہ اس میں خبریں کم اور گانا باجا زیادہ ہوتا ہے؟
- ۲۲ ..... ۳۶۲ ..... ہندوؤں کے میلوں یا مسلمانوں کے عرس میں بغرض تجارت اپنا سامان لے جانا، یا کوئی سامان خریدنے کے لیے جانا جائز ہے یا نہیں؟
- ۲۳ ..... ۳۶۳ ..... نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کے ساتھ تجارتی تعلقات قائم رکھنے کی اجازت دی تھی یا نہیں؟
- ۲۴ ..... ۳۶۳ ..... زید عمرو سے اس شرط پر قرض لیتا ہے کہ اس سے جو منافع حاصل ہوگا ایک حصہ تم کو بھی دیا کروں گا، اس صورت میں جو روپیہ عمرو کو بصورت منافع زید سے حاصل ہوگا، یہ روپیہ سود کے حکم میں ہے یا نہیں؟ کیونکہ روپیہ اسی شرط پر دیا ہے، اور اگر زید نے روپیہ بلا شرط لیا ہے اور پھر خود بخود، خوشی منافع میں عمرو کو شریک کر لے، کیا یہ بھی سود میں داخل ہے؟
- ۲۵ ..... ۳۶۵ ..... بینک میں اکاؤنٹ کھولنا جائز ہے؟
- ۲۶ ..... ۳۶۷ ..... سودی قرض لے کر کاروبار کرنا کیسا ہے؟
- ۲۷ ..... ۳۶۷ ..... لون لے کر کاروبار کرنا درست نہیں ہے؟
- ۲۸ ..... ۳۶۸ ..... عطار عرقیات بدست خود نتواند کشید ..... در آں حالیکہ اس عرق و خالص نہ گوید
- ۲۹ ..... ۳۶۹ ..... ایک روپیہ کی چیز اگر دس روپیہ تک بیچی جائے تو جائز ہے یا نہیں؟
- ۳۰ ..... ۳۷۰ ..... ایک روپیہ کی چیز اگر دس روپیہ تک بیچی جائے تو جائز ہے یا نہیں؟

- ۳۷۱ ..... زید نے بکر سے ایک مکان کا سودا بایں شرط کیا کہ ..... بکر نے خلاف معاہدہ بیچ دیا؟
- ۳۷۳ ..... بینک کے مقررہ نرخ کے خلاف قرض لینے والے

## کتاب الإجارة والشفعة

- ۳۷۴ ..... کیا مالک مکان رنڈی سے مکان کا کرایہ شرعاً لے سکتا ہے یا نہیں؟ حکیم فیس لے سکتا ہے یا نہیں؟
- ۳۸۱ ..... اس بارے میں اصل کلی کیا ہے؟ اور سود خور کی کمائی میں اور رنڈی کی کمائی میں کیا فرق ہے؟
- ۳۸۳ ..... بینک کے لیے کرایہ پر مکان دینا جائز ہے یا نہیں؟
- ۳۸۳ ..... حق شفہ صرف زرعی زمین، یا زرعی وغیر زرعی دونوں کو شامل ہے؟

## کتاب الرهن

- ۳۸۳ ..... زید نے اپنی سلائی مشین چالیس روپے کے عوض رہن رکھ دی، اب کہتا ہے کہ کوئی مشین چھڑوا دے! میں فی روپیہ ایک
- ۳۸۳ ..... آنہ چھڑوانے والے کو دوں گا۔ کیا یہ طریقہ جائز ہے یا نہیں؟
- ۳۸۳ ..... ایک شخص دوسرے شخص سے کہے مجھے پچاس روپیہ دے کر ..... کچھ جائیداد لے لو ..... اگر زیادہ دیر لگ جائے تو دو یا چار روپیہ سال کے حساب کٹتا جائے گا ..... اور اگر کوئی یہ کہے کہ تم مجھ کو چالیس روپیہ دے دو، اور اس کے بدلے میری کچھ جائیداد آٹھ سال کے لیے لے لو، ہر سال پانچ روپیہ کے حساب سے کٹتا جائے گا ..... کیا یہ معاملے جائز ہیں؟
- ۳۸۳ ..... یہ طے پایا کہ بکر آراضی مرہونہ سے (سرکاری قبضہ کے خوف سے) اس شرح لگان پر نفع اٹھائے، جس لگان پر اس جیسی زمین سے دوسرے لوگ کاشت کرتے اور نفع اٹھاتے ہیں جن سے قرض کا تعلق نہیں رہتا، کیا بکر فائدہ اٹھا سکتا ہے؟
- ۳۸۴ ..... حامد نے خالد سے قرض لے کر پانچ بیگھ زمین اس شرط پر دی کہ ادائیگی قرض تک دو روپیہ فی بیگھ سالانہ لگان دے کر نفع اٹھائے؟
- ۳۸۶ ..... اراضی مزروعہ مرہونہ سے مرہن فائدہ اٹھا سکتا ہے یا نہیں؟ جب کہ مرہن نے راہن کو نفع میں شریک کر لیا ہے؟
- ۳۸۶ ..... راہن اپنی مرہونہ زمین کو نہ چھڑا سکا۔ مرہن زمین پر قبضہ کر کے مسجد بنوا دی، کیا اس میں نماز جائز ہوگی؟
- ۳۸۸ ..... کھیت کے رہن رکھنے کی جائز صورت صرف ایک ہے: کراء الأرض بالنقد کا شرعی حکم، الغلام مرہن بعقیقہ کا مطلب





## کتاب الأضاحی والذبائح

- ۳۸۹..... قربانی ہر سال مستطیع پر فرض ہے، بڑے جانور کا ایک حصہ صرف ایک نفر کی جانب سے ہوگا۔ [۱]
- ۳۸۹..... بندوق کے چھرے یا گولی سے شکار کیا ہوا جانور یا پرندہ اگر ذبح تک زندہ رہے تو وہ جائز ہے؟ [۲]
- ۳۹۰..... قربانی جس کے نام سے ہو رہی ہے ثواب کا مستحق وہی ہے [۳]
- ۳۹۰..... ”وفدینہ بذبح عظیم“ کی تشریح میں وارد شدہ احادیث کا معیار کیا ہے؟ [۴]
- ۳۹۰..... منکرین حدیث اور قربانی [۵]
- ۳۹۱..... رسول اللہ ﷺ کے نام قربانی.....؟ [۶]
- قربانی کا جانور ذبح کرتے وقت قربانی کی دعا اور جن کے نام سے ہو رہی ہے نام لینا ضروری ہے یا نیت کر لینا کافی ہے؟ [۷]
- ۳۹۲..... [۸]
- ۳۹۳..... [۹]
- ۳۹۴..... ذبح میں کن رگوں کا کاٹنا ناجائز ضروری ہے؟ [۱۰]
- ۳۹۵..... اونٹ کی قربانی میں کتنے لوگ شریک ہو سکتے ہیں؟ [۱۱]
- ۳۹۵..... دودھ والے جانور کی قربانی؟ [۱۲]
- ۳۹۶..... حاملہ گائے کی قربانی نہ کی جائے؟ [۱۳]
- ۳۹۶..... اونٹ جانور کی قربانی؟ [۱۴]
- ۳۹۸..... اونٹ جانور کی قربانی؟ [۱۵]
- ۳۳۹..... دم کٹے جانور کی قربانی جائز ہے یا نہیں؟ [۱۶]
- ۴۰۰..... قربانی کا جانور چوری ہو گیا [۱۷]
- ۴۰۰..... اوپر کی سینگ کٹی ہوئی ہے..... [۱۸]
- ۴۰۰..... ضرورت کے تحت کاٹی گئی سینگ کی قربانی درست ہے [۱۹]
- ۴۰۲..... غیر مسلم کو قربانی کا گوشت دینا بلا کراہت جائز ہے [۲۰]
- میری نظر میں قرآن وحدیث کی کوئی ایسی نص نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ منی یا حرم میں قربانی کرانے سے ثواب زیادہ ملتا ہے [۲۱]
- ۴۰۵..... چرم قربانی کسی سیاسی یا ملی انجمن کو دے سکتے ہیں؟ [۲۲]

- ۲۲ ..... قربانی کا چمڑا قربانی سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے؟ ۴۰۵
- ۲۳ ..... ذی الحجہ کی انتیس تاریخ تک قربانی کرنے کا کوئی ثبوت نہیں ہے ۴۰۵
- ۲۴ ..... حضرت مولانا بشیر سہوانی کا فتویٰ بابت مدت قربانی سب کو معلوم ہے؟ ۴۰۶
- ۲۵ ..... مرغ کی قربانی جائز نہیں ہے؟ ۴۰۶
- ۲۶ ..... قربانی کے جانور میں عقیقہ کا حصہ نہیں ملایا جاسکتا ہے ۴۰۶
- ۲۷ ..... قصاب کو اجرت دینا کیسا ہے؟ ۴۰۷
- ۲۸ ..... کیا قربانی اور عقیقہ کے گوشت سے مہمانوں کی ضیافت کی جاسکتی ہے؟ ۴۰۷
- ۲۹ ..... عقیقہ سنت موكده ہے ..... ۴۰۸
- ۳۰ ..... اکیسویں دن عقیقہ کرنا کیسا ہے؟ ..... ۴۰۸
- ۳۱ ..... یہ مشہور ہے کہ جس کا عقیقہ نہیں ہوا ہے وہ قربانی نہیں دے سکتا؟ ۴۰۸
- ۳۲ ..... غیر اللہ کے نام پر مشہور بکرا کی قربانی، اگر توبہ کے بعد اللہ تعالیٰ کے نام پر کی جائے تو وہ مقبول ہے؟ ۴۰۹
- ۳۳ ..... حرام مغز حلال ہے یا حرام؟ ..... ۴۱۳
- ۳۴ ..... شرعاً ماکول اللحم جانور کے تمام اجزاء حلال ہیں؟ ..... ۴۱۳
- ۳۵ ..... حدیث: کرہ رسول اللہ ﷺ من الشاة: الذکر والانثیین والقبل والغدة والمرارة والمثانة والدم ۴۱۷
- ۳۶ ..... گائے کی دم کتے کی طرح ہے، ذبح کر کے کھایا جاسکتا ہے؟ ..... ۴۱۷
- ۳۷ ..... بکری کا بچہ کتیا کا دودھ پلا کر پرورش کیا گیا، کیا اس کا گوشت حلال ہے ..... ۴۱۷
- ۳۸ ..... سانڈ کا کھانا حلال ہے؟ ..... ۴۱۷
- ۳۹ ..... حضرت مولانا حافظ عبد اللہ غازی پوری سانڈ کی حلت کے قائل تھے ..... ۴۱۸
- ۴۰ ..... ذی مخلب من الطیر کی تشریح ..... ۴۱۸
- ۴۱ ..... مچھلی کا شکار جیتا کے ذریعہ درست نہیں ہے ..... ۴۱۹
- ۴۲ ..... قربانی اور عقیقہ کے لیے نصاب کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے ..... ۴۲۰
- ۴۳ ..... قربانی کا گوشت غیر مسلم امیر و غریب کو بطور تحفہ و ہدیہ کے دیا جاسکتا ہے ..... ۴۲۰
- ۴۴ ..... قربانی کے بڑے جانور کی طرح عقیقہ میں حصہ بخرے نہیں لگیں گے ..... ۴۲۱
- ۴۵ ..... کھیت کھلیان میں کھا کر پلنے والے بکرے کی قربانی عند اللہ غیر مقبول ہے ..... ۴۲۱
- ۴۶ ..... عقیقہ میں پورا جانور ذبح کرنا چاہیے ..... ۴۲۱



۴۴

حضرت اسماعیل علیہ السلام کی عمر بوقت ذبح کیا تھی؟ ..... ۴۲۳

## کتاب الإمارة

کیا بیعت کرنا سنت ہے؟ ..... ۴۲۲

مسلم کی حدیث میں ہے کہ بغیر بیعت امام کے جو موت آئے وہ جاہلیت کی موت ہے اس سے کون امام مراد ہے؟ ..... ۴۲۲

کیا بیعت ہونا ضروری ہے، مجز بیر و مرشد کے قبر اور قیامت میں کوئی دوسرا حامی و مددگار نہ ہوگا؟ ..... ۴۲۲

زید کہتا ہے کہ انسان ضرور کسی اچھے متقی عالم کو پیر بنا لے اور اس کے ہاتھ پر بیعت ہو جائے اور بکر کا خیال ہے کہ

اس کی ضرورت نہیں، حق بجانب کون ہے؟ ..... ۴۲۵

کیا اللہ کے رسول ﷺ صوفیوں میں جاری طریقہ بیعت کی طرح بیعت کرتے تھے؟ اور صرف کتاب و سنت پر عمل

سے اس کی اصلاح باطن ہو جاتی ہے یا صوفیوں کا محتاج ہونا پڑتا ہے؟ ..... ۴۲۵

سید احمد شہید بریلوی مرحوم کو موجودہ زمانہ کا امیر جاننا کیسا ہے؟ ..... ۴۳۰

ہمارے زمانہ میں جس طرح کی پیری مریدی مروج ہے، کیا اس طرح کے پیر صاحبان از روئے شرع امیر المؤمنین

ہو سکتے ہیں؟ ..... ۴۳۰

اگر کوئی شخص پیری مریدی سے دور رہ کر کتاب و سنت پر عامل ہو اس کے لیے کیا حکم ہے؟ ..... ۴۳۰

دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف والدین اور اہل و عیال کی مرضی کے خلاف ہجرت کرنا جائز ہے ..... ۴۳۱

شرعی نقطہ نگاہ سے بیت المال کا قیام کیوں کر ہو سکتا ہے اور اس کے کیا شرائط ہیں؟ ..... ۴۳۱

کیا امیر کے بغیر بیت المال بن سکتا ہے؟ ..... ۴۳۱

بیت المال مرکز میں ہوتا ہے یا بستی میں؟ ..... ۴۳۱

کیا رائج الوقت انجمنیں اپنے خزانہ کا نام بیت المال رکھ سکتی ہیں؟ ..... ۴۳۱

کیا کوئی انجمن اپنے بیت المال میں ہر قسم کے صدقات و خیرات اور زکوٰۃ جمع کر کے اس سے کتابیں چھاپ کر تجارت

کر سکتی ہے؟ ..... ۴۳۱

راقم سطور نے حدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث: ”لا یحل لثلاثة نفر یكونون بأرض فلاة،

إلا أمر و علیہم أحدہم“ سے وجوب نصب امیر و لزوم امارت پر استدلال کرتے ہوئے لکھا تھا۔ اس مضمون پر

مولانا نے تعاقب کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اس کی سند میں ابن لہیعہ ہیں اور وہ ضعیف ہیں ..... میں نے اس کا حسب

ذیل جواب دیا ہے ..... بہر حال میں نے ابن لہیعہ کے بارے میں جوابات بالا کو لکھا ہے اگر صحیح ہو تو تصویب فرمائیے ..... ۴۳۳



۶۱ عنایت اللہ مشرقی کو امیر مقرر کرنا کیسا ہے؟ ..... ۲۳۶

## کتاب النذر

- ۱ تندرست یا بیمار کی طرف سے جانور کا صدقہ ..... ۲۳۷
- ۲ کسی بیماری یا آفت میں اللہ کے نام پر کھانا کھلانے، کپڑا پہنانے، حج، روزہ وغیرہ کی نذر مانی جائز ہے یا نہیں؟ ..... ۲۳۷
- ۳ کسی نے قرآن ختم کرانے کی نذر مانی، کیا وہ کسی کو اجرت دے کر ختم کرا سکتا ہے؟ اور کیا ختم کروانے والے کے لیے یہ اجرت حلال ہوگی؟ ..... ۲۳۸
- ۴ کسی نے منت مانی کہ میرا لڑکا بیماری سے اچھا ہو جائے تو میں قرآن شریف ختم کراؤں گا۔ لڑکے کے تندرست ہوجانے پر چند آدمیوں کو بلا کر قرآن ختم کرانا اور اس کے بعد چائے و شربینی سے تواضع کرنا جائز ہے؟ ..... ۲۳۸
- ۵ بیٹے کی بیماری پر نذر مانی کہ اگر اچھا ہو گیا تو ہزار رکعت نماز پڑھوں گا۔ بیٹا صحت یاب ہو گیا اب ہزار رکعت شاق گزرتی ہے منت کی تکمیل کس طرح ہوگی؟ ..... ۲۳۹
- ۶ منت کی چیز صدقہ و خیرات ہے یا دعوت و ضیافت؟ اور اس کو غنی و فقیر سب کھا سکتے ہیں یا صرف فقیر و مسکین؟ ..... ۲۳۹
- ۷ نذر کی کسی بھی چیز یا دعوتی کھانے کے مصرف غریبا ہیں۔ البتہ اگر نذر اس طرح سے مانی کہ میں صحت یاب ہونے پر غریبوں و دیگر احباب کی دعوت کروں گا تو تمام لوگ شریک ہو سکتے ہیں۔ ..... ۲۳۹
- ۸ کسی ہندو نے نذر مانی کہ اگر میری تجارت کامیاب رہی تو دس سیر مٹھائی کسی مسجد میں دوں گا، ایسی مٹھائی کا قبول کرنا جائز ہے؟ ..... ۲۴۰

## کتاب الفرائض والہبۃ

- ۱ زید نے انتقال کیا ورثہ میں: ایک بیوہ، ماں، بہن، لڑکی، بھائی اور چچا ہیں، کس کو کتنا ملے گا؟ ..... ۲۴۲
- ۲ ہندہ نے انتقال کیا، والدین، تین بھائی، ایک بہن، شوہر، تین لڑکے اور ایک لڑکی میں سے کس کو کتنا ملے گا؟ ..... ۲۴۲
- ۳ زید کا ایک لڑکا عرصہ پانچ سال سے الگ کاروبار کر رہا ہے انتقال کے بعد ترکہ باپ سے مطالبہ کر رہا ہے؟ ..... ۲۴۳
- ۴ زید نے انتقال کیا اور تین بیٹے حامد (بالغ) احمد اور محمود (نا بالغان) کو چھوڑا، تین برس بعد، حامد تعلیم مکمل کر کے برسر ملازمت ہو گیا، احمد تعلیم چھوڑ کر ترکہ کے روپیہ سے کاروبار کرنے لگا جس میں نقصان ہوا، محمود ہنوز تعلیم حاصل کر رہا ہے، واضح رہے کہ سات برس تینوں بھائی ایک میں رہتے تھے، سوال یہ ہے کہ زید کا ترکہ تقسیم کرتے وقت حامد کی کمائی بھی تینوں بھائیوں کے درمیان تقسیم کی جائے گی؟ (احمد اللہ محدث پر تاب گدھی علماء دیوبند) ..... ۲۴۳



۱۵. ایک بیٹا باپ سے بالکل الگ رہ کر جتنا بھی منقولہ غیر منقولہ جائیداد پیدا کرے وہ سب اس کی ذاتی ملکیت ہوگی اور اس کے بعد اس کے شرعی ورثہ میں تقسیم ہوگی؟ ..... ۴۴۵
۱۶. ورثہ میں چار لڑکیاں ایک بھائی اور ایک بہن ہے۔ حصے کیسے تقسیم ہوں گے؟ ..... ۴۴۶
۱۷. ہندہ کے ترکہ کے مستحق صرف اس کی لڑکی خالدہ ہے یا اس کے نانا، نانی بھی میراث کے حق دار ہیں؟ ..... ۴۴۶
۱۸. دوسری بیوی لا ولد فوت ہوگئی۔ اس کے ترکہ کا کون حق دار ہوگا؟ ..... ۴۴۶
۱۹. شوہر نے انتقال کیا چھوڑا بیوی اور ایک سگے بھائی کو؟ ..... ۴۴۷
۲۰. بیوہ، ایک لڑکی اور تین حقیقی بھائیوں کے درمیان کس طرح تقسیم ہوگا؟ ..... ۴۴۷
۲۱. زید اپنی بیوی، دو لڑکیاں، ایک حقیقی بھائی اور ایک بہن چھوڑ کر انتقال کیا؟ ..... ۴۴۷
۲۲. بیوی نے انتقال کیا، اس کے مہر کے حق دار بیٹیاں ہیں یا مرحومہ کے ماں باپ؟ ..... ۴۴۸
۲۳. دختر زبیدہ نواسی بن بیامی، نواسی جس کے چار بچے ہیں تین بھائی دو بہن ہیں؟ ..... ۴۴۸
۲۴. ایک شخص نے اپنے حقیقی پسر کو اعلیٰ تعلیم دلائی یہاں تک برسر روزگار ہو گیا، بیٹا باپ کو پیسے دیتا رہا۔ اب وہ باپ سے مطالبہ کر رہا ہے اور لوگوں سے کہہ رہا ہے کہ میں نے باپ کو وہ روپے امانتاً دیے ہیں؟ ..... ۴۵۰
۲۵. شیخ حسین نے انتقال کیا ایک حقیقی بھائی، چار علاقائی بھائی، تین لڑکیاں ہیں پہلی بیوی کا انتقال ہو گیا ہے۔ دوسری بیوی لا ولد ہے؟ (عبد السلام مبارکپوری) ..... ۴۵۱
۲۶. وصیت اور تقسیم کا ایک مسئلہ! ..... ۴۵۱
۲۷. تقسیم وراثت کا ایک مسئلہ! ..... ۴۵۱
۲۸. باپ کے انتقال کے بعد تینوں بھائیوں نے ترکہ تقسیم کر لیا، بہن کو کچھ نہیں دیا۔ بھائی زین العابدین (لا ولد) کے انتقال کے بعد بہن پدری حصہ کا مطالبہ کر رہی ہے، زین العابدین نے انتقال کے وقت وصیت نامہ کے ذریعہ کل جائیداد کو وقف کر کے اپنی بیوی کو اس نگران وصولی بنا آیا۔ ..... ۴۵۹
۲۹. نظام الدین نے انتقال کیا تین لڑکے چھوڑے ..... حافظ عبدالحق کا بیان ہے ..... (نذیر احمد رحمانی) ..... ۴۶۰
۳۰. حدیث: ”سوابین اولادکم فی العطیۃ، ولو کنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء۔“ ..... ۴۶۳
۳۱. کسی نے مرض الموت میں ”ہبہ“ کیا ہے تو وہ صرف ایک ثلث میں جاری ہوگا ..... ۴۶۵
۳۲. آدمی مرتے وقت اپنے مال سے کتنے کا وصیت کر سکتا ہے دیگر شرعی ورثہ کے ہوتے ہوئے؟ ..... ۴۶۶
۳۳. زید ایک بیوی، دو لڑکیاں، ایک حقیقی بھائی اور ایک بہن چھوڑ کر انتقال کیا۔ زید کے ذمہ عورت کا دین مہر واجب والا داء ہے نیز اپنی زندگی میں اپنی بیوی کا ایک زیور اپنے بھائی کو دے دیا تھا، وہ دوبارہ واپس بیوی کو نہیں ملا، شادی کے موقع پر

- ۴۶۷..... زید کو بیوی کے لیے زیور بنوانے کے لیے سرال، دوسو روپے بھی ملے تھے وہ بھی نہ بنوایا۔ ترکہ کیسے تقسیم ہوگا؟
- ۴۶۸..... کیا کوئی باپ اپنے نالائق بیٹے کو اپنی جائیداد سے محروم (عاق) کر سکتا ہے؟
- ۴۶۹..... زید نے اپنا کل مال تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ بکر اور ایک حصہ عمرو کو دے دیا اور ایک حصہ اپنے قبضہ میں رکھ کر بکر کے ساتھ رہنے لگا۔ زید کے مرنے کے بعد وہ حصہ دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگا یا نہیں؟
- ۴۷۰..... ایک عورت بیوہ ہو جانے پر میکے چلی آئی۔ شادی میں جو زیورات سرال سے ملے تھے وہ کس کو ملیں گے؟
- ۴۷۰..... تقسیم وراثت کا ایک مسئلہ
- ۴۷۲..... پوتے کا حق وراثت
- ۴۷۴..... دادا کا محبوب پوتے کے حق میں وصیت کر جانا ضروری ہوتا ہے۔ وصیت صرف وارث کے حق میں منسوخ ہونی چاہیے
- ۴۷۵..... تقسیم وراثت کا ایک مسئلہ
- ۴۷۸..... ”زمین“ میں ”شرکت“ کا ایک مسئلہ
- ۴۷۸..... کسی ایسے شخص کو ہبہ کر سکتے ہیں جس کا حق شریعت میں مقرر ہے؟
- ۴۷۸..... ہبہ کردہ شے کو اپنے قبضہ میں رکھنا ہبہ کو منسوخ کرتا ہے یا نہیں؟
- ۴۷۸..... ہبہ کرنے اور پانے والے دونوں فوت ہو گئے تو کس کے وارثین میں تقسیم ہوگا؟
- ۴۷۸..... شریعت میں قبضہ اور غیر قبضہ کی تعریف کیا ہے؟

## جامع الاشتات والمتفرقات

- ۴۸۰..... ایک خدا رسیدہ بزرگ صوفی اور محدث حضرت فضیل بن عیاض
- ۴۹۶..... ”اللہ یتوفی الانفس حین موتھا والتی لم تمت فی منامھا“ کی تشریح
- ۴۹۷..... خلاصہ تفسیر آیت: ”انھا یرید اللہ لیذهب عنکم الرجس اهل البيت ویطہرکم تطہیرا۔“ و آیت
- ۴۹۷..... ”کان محمد ابا أحد من رجالکم۔“
- ۴۹۹..... حرمت خمر کے وقت کی تعیین!
- ۵۰۱..... ایسے گھر کی دعوت قبول کرنا جائز ہے، جس کے چند افراد نمازی اور چند بے نمازی ہوں؟
- ۵۰۱..... بے نمازیوں کو دعوت دینا جائز ہے؟
- ۵۰۱..... ایصال ثواب کے لیے جمعرات کو اغیاء اور فقراء کو ایک ساتھ دعوت دینا درست ہے؟ اس قسم کی دعوت کی نظیر خیر القرون میں ملتی ہے یا نہیں؟



- ۸ ختنہ کی دعوت ..... ۵۰۲
- ۹ مصافحہ دائیں ہاتھ سے یا دونوں ہاتھ سے کرنا چاہیے؟ ..... ۵۰۳
- ۱۰ مرد کے لیے کس قدر چاندی کا استعمال درست ہوگا؟ ..... ۵۰۳
- ۱۱ چہرہ کا خط بنوانا کیسا ہے؟ واڑھی کے نیچے گلے کے بال کا منڈوانا جائز ہے؟ ..... ۵۰۴
- ۱۲ تندرست بدعتی کو خیرات دینا درست نہیں ہے؟ ..... ۵۰۶
- ۱۳ کوئی ایسی قوم ہے جو باعتبار برادری خیرات لینے کی مستحق ہو؟ ..... ۵۰۷
- ۱۴ فاسق فاجر بدعتی کے ساتھ سلوک کا ثواب اس وقت ملے گا جب وہ پریشان اور خستہ حال ہو؟ ..... ۵۰۷
- ۱۵ کیا باپ کے علاوہ کسی اور کے یہاں پرورش پانے سے باپ کا شرعی حق ختم ہو جاتا ہے؟ کیا سوتیلی ماں پر بھی کوئی شرعی حق ہے؟ ..... ۵۰۷
- ۱۶ عورتوں کو تعلیم دلانا کیسا ہے؟ ..... ۵۰۸
- ۱۷ لڑکیوں کو ہوسٹل میں رکھ کر تعلیم دلانا کیسا ہے؟ ..... ۵۱۰
- ۱۸ ”واذا قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا“ کی مختصر تشریح ..... ۵۱۰
- ۱۹ فلم ”خانہ خدا“ دیکھنا کیسا ہے؟ ..... ۵۱۲
- ۲۰ مفہوم مخالف کب معتبر ہوتا ہے؟ ..... ۵۱۴
- ۲۱ حدیث کی ایسی کتاب بتائیے جس میں احادیث نبویہ، صحابہ کرام کے حروف تہجی کے اعتبار سے جمع کی گئی ہوں؟ ..... ۵۲۴
- ۲۲ تحریف احادیث کے واقعات حضرت ابو بکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں، روایت اور درایت ان کی کیا حیثیت ہے؟ ..... ۵۲۵
- ۲۳ ایک اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان کرنے پر پابندی لگائی تھی؟ ..... ۵۲۵
- ۲۴ ”عن سلمی قالت: دخلت على أم سلمة وهي تبكي ..... قالت: شهدت قتل الحسين أنفا“ کی حیثیت اور مرتبہ؟ ..... ۵۲۶
- ۲۵ کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد ثمرہ نامی کوئی فرزند تھے؟ کسی عورت کے ساتھی زنا کا ارتکاب کیا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر شرعی حد جاری کی تھی؟ ..... ۵۲۷
- ۲۶ امام ترمذی کی ولادت کی تعیین، سنن کی تعریف؟ حل تراجم بخاری کے لیے مراجع کی معلومات ..... ۵۳۸
- ۲۷ حافظ مزنی کی ایک اصطلاح کی تشریح، صحیح ابن حبان کا مطلب ..... ۵۳۹
- ۲۸ موجودہ دور کی ایجادات سے فائدہ اٹھانا کیسا ہے؟ (محمد اسماعیل گوجرانوالہ) ..... ۵۴۰

- ۲۹ یہ دعویٰ کہ جزئی تشبیہ غیر ممنوع اور مجموعی تشبیہ ممنوع ہے غلط ہے؟ ..... ۵۴۰
- ۳۰ جس مسئلہ کے منع کی دلیل موجود نہ ہو وہ جائز کہا جاتا ہے؟ ..... ۵۴۰
- ۳۱ کیا صحیح بخاری کی حدیث ضعیف اور ناقابل استدلال ہے (عبدالسلام مبارکپوری) ..... ۵۳۹
- ۳۲ ایک علمی مکتوب ..... ۵۴۲
- ۳۳ مذاکرہ علمیہ: الذہب للنساء (عبدالسلام مبارکپوری) ..... ۵۴۵
- ۳۴ غایۃ المقصود شرح سنن أبی داؤد مکمل ہو چکی تھی ..... ۵۴۸
- ۳۵ غیر مسلم کی پروردہ بیٹی کی شادی میں سود کی رقم خرچ کرنا جائز ہے؟ ..... ۵۴۸
- ۳۶ سودی رقم سے کسی مسلمان کی مدد کرنا جائز ہے؟ ..... ۵۴۹



## امت محمدیہ کے ایسے ہی بے مثال افراد کی رہنمائی کیلئے ہے یہ کتاب

- ❖ جو بھائی خاندانی، ازدواجی معاملات میں پریشانیوں کا شکار ہیں۔
- ❖ جو بھائی اولاد کی تربیت اور بیٹیوں کے گھمبیر مسائل میں گرفتار ہیں۔
- ❖ جو بھائی اسلام کے عائلی معاملات، وراثت اور خرید و فروخت کے جدید مسائل میں رہنمائی کی طالب ہیں۔
- ❖ جو بیٹیاں اسلام کے پانچ ارکان کے مومنات سے متعلق احکام و مسائل سے آگاہی چاہتی ہیں۔
- ❖ جو خواتین نکاح، طلاق، خلع اور زن و شوہر کے باہمی تعلقات میں سدھار و جانکاری کی متمنی ہیں۔
- ❖ جو اپنی عبادات و معاملات اور پوری زندگی کو اسلام کے سانچے میں ڈھالنے کیلئے بیتاب ہیں۔
- ❖ جو اپنی گھریلو زندگی کو گلزار اور پر بہار بنانے کی خواہشمند ہیں۔
- ❖ جو موجودہ پر فتن دور میں الحادی موشگافیوں، میڈیا کی کافرانہ یلغار اور گمراہ کن غزوہ فکری کے چرکوں سے اپنے ایمان کو سلامت رکھنا چاہتی ہیں۔
- ❖ جو ان کو دکھوں تکلیفوں غموں اور اندیشوں کے سمندر سے نکال کر راحت و سکون اور شادمانی کے گلستانوں میں ایمان کی معطر فضاؤں میں سانس لینے کا باعث ثابت ہوگی۔ ان شاء اللہ







## خطبہ مسنونہ

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا  
وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ  
وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ  
وَرَسُولُهُ۔

أَمَّا بَعْدُ ! فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَخَيْرُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا وَكُلُّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَ  
الضَّلَالَةُ فِي النَّارِ۔

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ٥﴾

(آل عمران: ۱۰۲/۳)

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ  
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ

رَقِيبًا ۝﴾ (النساء: ۱/۴)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۚ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ  
ذُنُوبَكُمْ ۚ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ۝﴾ (الاحزاب: ۷۱-۷۰/۳۳)

① ((مسلم' الجمعة' باب تخفيف الصلوة و الخطبة' حديث ۸۶۸ و ۸۶۷۔ والنسائي' ۳۲۷۸))

② ((رواه الاربعة واحمد والدارمی و روى البغوى فى شرح السنة مشکوة مع تعليقات الابانى' النكاح' باب اعلان

النكاح..... وقال الابانى حديث صحيح۔))

تنبيهات:

﴿صحیح مسلم سنن نسائی اور مسند احمد میں ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی حدیث میں خطبہ کا آغاز ((ان الحمد لله)) سے ہے لہذا ((الحمد لله)) کی بجائے ((ان

الحمد لله)) کہنا چاہیے۔

﴿یہاں ((نومن به ونتوکل علیہ)) کے الفاظ صحیح احادیث میں موجود نہیں ہیں۔

﴿یہ خطبہ نکاح جمعہ اور عام وعظ وارشاد دایرس و تدریس کے موقع پر پڑھا جاتا ہے۔ اسی خطبہ حاجت کہتے ہیں اسے پڑھ کر آدمی اپنی حاجت و ضرورت بیان کرے۔

## ترجمہ خطبہ مسنون

بلاشبہ سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں۔ ہم اس کی تعریف کرتے ہیں۔ اس سے مدد مانگتے ہیں اور اسی سے ہم بخشش طلب کرتے ہیں۔ ہم اپنے نفسوں کے شر اور اپنی بد اعمالیوں سے اللہ کی پناہ میں آتے ہیں۔ جسے اللہ (سیدھی) راہ بچھا دے اسے کوئی گمراہ نہیں کر سکتا اور جسے وہ گمراہ کر دے اسے کوئی ہدایت دینے والا نہیں (ہو سکتا)۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں، وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔

حمد و صلوة کے بعد! یقیناً تمام باتوں سے بہتر اللہ کی کتاب ہے۔ تمام طریقوں سے بہتر طریقہ محمد (رسول اللہ ﷺ) کا ہے۔ اور تمام کاموں سے بدترین کام وہ ہیں جو (دین اسلام میں) اپنی طرف سے وضع کیے جائیں۔ دین میں ہر نیا کام بدعت اور ہر بدعت گمراہی ہے۔ گمراہی کا انجام جہنم کی آگ ہے۔“

”اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے اور تمہیں موت نہ آئے مگر اس حال میں کہ تم مسلمان ہو۔“

”اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور (پھر) اس (جان) سے اس کی بیوی کو پیدا کیا۔ پھر ان دونوں سے بہت سارے مرد اور عورتیں پیدا کر کے (زمین پر) پھیلا دیے۔ اور ڈرو اللہ سے کہ جس کے نام پر تم ایک دوسرے سے (حاجت براری کے لیے) سوال کرتے ہو اور ناطہ توڑنے سے (بھی ڈرو) بلاشبہ اللہ تمہارے اوپر نگہبان ہے۔“

”اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو اور بات سیدھی (سچی) کہا کرو۔ (ایسا کرو گے تو) اللہ تمہارے اعمال کی اصلاح کر دے گا اور تمہارے گناہ بخش دے گا اور جس نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول (ﷺ) کی اطاعت کی، اس نے بڑی کامیابی حاصل کی۔“



## خطبہ مسنونہ

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ  
أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يَضِلَّ  
فَلَا هَادِيَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ  
مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

أَمَّا بَعْدُ! فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَخَيْرَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا وَكُلُّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ  
ضَلَالَةٌ وَالضَّلَالَةُ فِي النَّارِ.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾

(آل عمران: ۱۰۲/۳)

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ  
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ  
كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: ۱/۴)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۖ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ  
ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (الاحزاب: ۷۰-۷۱)

## ترجمہ خطبہ مسنونہ

بلاشبہ سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں۔ ہم اس کی تعریف کرتے ہیں۔ اس سے مدد مانگتے ہیں اور اسی سے ہم بخشش طلب کرتے ہیں۔ ہم اپنے نفسوں کے شر اور اپنی بد اعمالیوں سے اللہ کی پناہ میں آتے ہیں۔ جسے اللہ (سیدھی) راہ بھادے اسے کوئی گمراہ نہیں کر سکتا اور جسے وہ گمراہ کر دے اسے کوئی ہدایت دینے والا نہیں (ہو سکتا)۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں، وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔

حمد و صلوة کے بعد! یقیناً تمام باتوں سے بہتر اللہ کی کتاب ہے۔ تمام طریقوں سے بہتر طریقہ محمد (رسول اللہ ﷺ) کا ہے اور تمام کاموں سے بدترین کام وہ ہیں جو (دین اسلام میں) اپنی طرف سے وضع کیے جائیں۔ دین میں ہر نیا کام بدعت اور ہر بدعت گمراہی ہے۔ گمراہی کا انجام جہنم کی آگ ہے۔“

”اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے اور تمہیں موت نہ آئے مگر اس حال میں کہ تم مسلمان ہو۔“

”اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور (پھر) اس (جان) سے اس کی بیوی کو پیدا کیا۔ پھر ان دونوں سے بہت سارے مرد اور عورتیں پیدا کر کے (زمین پر) پھیلا دیے۔ اور ڈرو اللہ سے کہ جس کے نام پر تم ایک دوسرے سے (حاجت براری کے لیے) سوال کرتے ہو اور نا طہ توڑنے سے (بھی ڈرو) بلاشبہ اللہ تمہارے اوپر نگہبان ہے۔“

”اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو اور بات سیدھی (سچی) کہا کرو۔ (ایسا کرو گے تو) اللہ تمہارے اعمال کی اصلاح کر دے گا اور تمہارے گناہ بخش دے گا اور جس نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کی، اس نے بڑی کامیابی حاصل کی۔“

## کتاب الزکاة

س: یہاں لوگوں کی یہ عام عادت ہے کہ اپنے زیورات اور مال کی زکوٰۃ نکال کر علیحدہ نہیں کرتے بلکہ کاروبار ہی میں رکھتے ہیں اور اس سے برابر اپنا کام کرتے رہتے ہیں، حسب ضرورت خرچ کرتے رہتے ہیں اور زکوٰۃ کھاتہ بنا رکھے ہیں اس میں درج ہو جاتا ہے، کیا زکوٰۃ ادا کرنے کا یہ طریقہ صحیح ہے؟ یا اس کے علاوہ دوسرا طریقہ ہونا چاہئے؟

ج: زکوٰۃ کھاتہ بنانے کی دو صورت ہو سکتی ہے:

(۱) جس قدر زکوٰۃ واجب ہو اس کا بھی درج اور جمع کر دیا جائے اور زکوٰۃ کی یہ درج اور جمع شدہ رقم اپنے ذمہ لازم سمجھی جائے پھر حسب ضرورت وقف و قنا اس کے مصارف میں صاحب نصاب بہ نیت زکوٰۃ خرچ کرتا رہے، یہاں تک وہ درج شدہ رقم پوری ہو جائے۔

(۲) زکوٰۃ کی واجب شدہ رقم علیحدہ کر کے پھر اصل نصاب کی طرح تجارت میں لگا دی جائے یا یہ خیال کیا جائے کہ رقم اصل نصاب کی طرح تجارت میں صرف ہوگئی، اس صورت میں دو سوال پیدا ہوتے ہیں:

(۱) کیا زکوٰۃ کے مال کو اب اس مال کا امین بن کر تجارت میں لگانا جائز ہے؟۔

(۲) اگر جائز ہے تو اصل رقم کی طرح اس کا نفع بھی زکوٰۃ کے مصارف میں صرف کیا جائے گا؟

زکوٰۃ کھاتے کی پہلی صورت بلاشبہ جائز ہے دوسری صورت بظاہر جائز ہے لیکن سارا نفع مصارف زکوٰۃ میں خرچ ضروری ہوگا اور زکوٰۃ کی رقم سے ایسی ہی تجارت درست ہوگی جہاں خسارہ کا خطرہ بہت کم ہو بلکہ نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

(الحدی در جہنگ: ۵۳: ۱۰، ۱۱ ذی القعدہ ۱۳۷۲ھ / اگست ۱۹۵۳ء)

☆ مجھے جہاں تک علم ہے تمام اہل حدیث علماء اس امر پر متفق ہیں کہ سونے کا نصاب ساڑھے سات تولہ سونا اور چاندی کا نصاب ساڑھے باون تولہ چاندی ہے۔ یہی مقدار نصاب حافظ صاحب غازی پوری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ”کتاب الزکوٰۃ“ میں لکھی ہے۔ اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ دس درہم وزن میں برابر سات مثقال کے ہوتا ہے اور ایک مثقال ساڑھے چار ماشے کے برابر ہوتا ہے۔ اس



حافظ سے دوسودرہم کے ساڑھے باون تولے ہوتے ہیں (تولہ ۱۲ ماشے کا) اور بیس مثقال سونا برابر ساڑھے سات تولے سونے کے ہوگا۔ علماء اہل حدیث کو فرنگی محلی (۱) اور مدیر زندگی کی تحقیق سے اتفاق نہیں ہے اور غالباً شاہ انور صاحب کو بھی فرنگی محلی تحقیق سے اتفاق نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۷۵)

☆ جب یہ بتدریج جمع کردہ رقم اتنی مقدار کو پہنچ جائے کہ اس سے ساڑھے باون تولہ چاندی خریداجا سکے، تو آپ اس بقدر نصاب مجموعی مقدار میں زکوٰۃ فرض ہوگی، لیکن اس زکوٰۃ (چالیسواں حصہ) اُس وقت نکالنا فرض ہوگا جب اس پر بقدر نصاب مجموعی مقدار پر پورا سال گزر جائے۔ اگر سال گزرنے سے پہلے یہ پوری مجموعی رقم یا اس میں سے کچھ خرچ ہو جائے یا تلف ہو جائے اور بقدر نصاب باقی نہ رہے، تو اس کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی یعنی: مطالبہ نہیں رہے گا۔ اس پہلی مجموعی مقدار کے بعد آئندہ بتدریج جمع کرنے سے جب اور جس دن دوسری مجموعی مقدار بقدر نصاب ہو جائے تو اس میں بھی اسی طرح زکوٰۃ لازم ہو جائے گی، لیکن اس کی ادائے گی اس پر پورا سال گزر جانے کے بعد ہی لازم ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس۔

عبید اللہ رحمانی جمعہ ۱۵/۸/۱۹۷۷ء

(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ شوہر نے شادی کے موقع پر بیوی کو جو زیورات دیئے ہیں، اگر ان کے بارے میں دینے کے وقت یا بعد میں اس کی تصریح نہیں کی، کہ وہ ان کو تملیکاً دے رہا ہے یا عاریتہً، محض پہننے اور برتنے کے لئے، تو ایسی صورت میں برادری کے طرف کا یا مقامی عرف و رواج اور دستور کا لحاظ و اعتبار ہوگا۔ مہملہ اور عرفان زیورات کی جو حیثیت ہو اس کے مطابق حکم و فتویٰ ہوگا۔ اگر شوہر کی ملکیت سمجھے جاتے ہوں تو ان کی زکوٰۃ اوسى کے ذمہ ہوگی اور اگر بیوی کی ملکیت سمجھے جاتے ہوں تو زکوٰۃ کی ذمہ دار بیوی ہوگی۔ واللہ اعلم

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری ۱۱/۹/۱۳۸۵ھ

(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

س: چاندی اور سونے کے زیور کی زکوٰۃ سال بہ سال دینی چاہئے یا فقط ایک مرتبہ، نیز چاندی کے زیور کو جس میں عموماً ملاوٹ ہوتی ہے معدنی خالص چاندی کے حکم میں کس طرح سمجھا جاوے تا آنکہ اصلی چاندی کی زکوٰۃ کا حکم اس پر جاری ہو سکے۔

عبدالرؤف خان جھنڈے نگر بستی

ج: چاندی اور سونے کے زیوروں کی زکوٰۃ بشرط نصاب ہر سال دینی ضروری ہے۔ راجع المحلی لا بن حزم ۸۰/۶ فائہ قد

حقوق تکرر وجوب الزکوة فی الحلی کل عام بلا مزید علیہ۔ زیور میں اگر ملاوٹ برائے نام ہے تو اس کا اعتبار نہیں۔ اس قدر ملاوٹ والا زیور بقدر نصاب ہوگا تو اس میں زکوة فرض ہو جائے گی، اور اگر ملاوٹ زیادہ اور کافی مقدار میں ہے تو خالص چاندی اور ملاوٹ کا صحیح اندازہ کریں اگر اس اندازہ اور حساب کے بعد زیور کی اصلی چاندی نصاب کو پہنچ جائے تو اس میں زکوة ہوگی ورنہ نہیں۔

”ومن ملک ذہبا، أو فضة مغشوشة، أو مختلطا بغيره، فلا زكاة فيه، حتی يبلغ قدر الذهب والفضة نصاباً، لقوله عليه السلام: ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة، فإن لم يعلم قدر ما فيه منهما، أو أوشك، حتی بلغ نصاباً أولاً، خير به سبكهما، ليعلم قدر ما فيه منهما، وبين أن يستظهر ويخرج، ليسقط الفرض بيقين“ الخ (المغنی ۲۱۳/۴ الشرح الكبير ۱۰/۷)۔

(محدث دہلی جنوری ۱۹۳۲ء/ ذی الحجۃ ۱۳۶۱ھ)

س: تجارتی مال کی زکوة کے لئے اس کی خرید قیمت سے نصاب کا اعتبار کیا جائے گا یا اس کی موجودہ قیمت سے؟

ج: مال تجارت کی زکوة کے لئے نصاب میں اس کی خرید کی قیمت کا لحاظ نہ کیا جائے گا بلکہ اس کی موجودہ قیمت کا لحاظ کیا جائے گا۔ اور جس دن مال تجارت کی قیمت نصاب کے برابر ہو جائے اس دن سے جب اس پر پورا ایک سال گزرے تب اس میں زکوة واجب الادا ہوگی۔ ابن الجریج السندی/۲۸۱ میں مرفوعاً مروی ہے: ”لا زکوة فی مال حتی یحول علیہ الحول“، قال البوصیری فی الزوائد: ”إسناده ضعيف“، لضعف حارثة بن محمد، وهو ابن ابی الرجال، ورواه الترمذی من حدیث ابن عمر مرفوعاً و موفوقاً، ولفظه: ”من استفاد مالا فلا زکوة علیہ، حتی یحول علیہ الحول“، قال الترمذی: ”الموقوف أصح“۔

قال الخرقی فی مختصره: ”ومن كانت له سلعة للتجارة، ولا يملك غيرها، و قيمتها دون مائتي درهم، فلا زکوة علیہ، حتی یحول علیہ الحول، من يوم ساوت مائتي درهم“، انتهى۔

قال ابن قدامة: ”وجملة ذلك، أنه يعتبر الحول فی وجوب الزکوة، فی مال التجارة، ولا یعقد الحول حتی يبلغ نصاباً، فلو ملک سلعة، قيمتها دون النصاب، فمضى نصف الحول، وهی كذلك ثم زاد قيمة النماء بها، أو تغيرت الأسعار، فبلغت نصاباً، أو باعها بنصاب، أو ملک فی أثناء الحول عرضاً آخر، أو أثماناً أتم بها النصاب، ابتداء الحول من حينئذ، فلا یحتسب بما مضى، هذا قول الثوری وأهل العراق والشافعی واسحق وأبی عبيد وابن ثور وأبی المنذر“ (المغنی ۲۵۱/۴-۲۵۲) واللہ اعلم۔

(مصباح ہستی)

س: گائیں اگر بغرض تجارت نہ ہوں بلکہ افزائش نسل کی غرض سے اپنے پاس بقدر نصاب موجود ہوں، تو کیا ان میں زکوة ہوگی یا

نہیں؟ جب کہ ان گایوں کا کوئی بچہ فروخت نہ کیا جاتا ہو، بلکہ ان کے بڑے اور تیار ہو جانے پر ان کو بل جوتنے کے کام میں لیا جاتا ہو؟  
(عبدالرؤف خان جھنڈے ٹکڑی)

ج: اگر یہ بقدر نصاب گائیں معلوفہ نہیں، بلکہ سائمہ ہیں۔ یعنی: تقریباً پورا سال میدانوں میں چرنے پر گزارہ کرتی ہیں اور دودھ کھانے کے لئے نہیں رکھی گئی ہیں، تو ان میں حولان حول کے بعد بلاشبہ زکوٰۃ کا ادا کرنا فرض ہے، خواہ زائد از نصاب، ان کے بچوں کو آپ فروخت کر دیا کریں یا بل جوتنے کے کام میں لایا کریں۔ بقدر نصاب مویشیوں میں وجوب زکوٰۃ کے لئے حولان حول کے علاوہ یہ بھی شرط ہے کہ وہ معلوفہ اور عوائل و حوال نہ ہوں سائمہ ہوں۔

علامہ شوکانی السیل الجرار میں اس مطلب کی احادیث ذکر کر کے فرماتے ہیں: ”هذا حاصل ماورد في اعتبار السوم، والأنعام الثلاث لها حكم واحد في الزكاة، فالوارد في بعضها، لا سيما مع اعتقاد ذلك بأن الأصل البراءة، فلا ينقل عنها، إلا ناقل صحيح، وقد ورد الناقله وهو ايجاب الزكاة مقترنا بكونه في السائمة كما عرفت، ولا يخفياك أن ظاهر أحاديث اعتبار الحول التي قد منا ذكرها، تدل الوارد في البعض الآخر على أنه لا بد أن يحول عليها الحول سائمة، فإن سامت في بعض الحول، وعلقت في بعضه، فالظاهر عدم الوجوب“ انتہی۔  
فقلت: اعتبر الحنفية والحنابلة السوم والرعى في أكثر الحول، والشافعية في جميعه والتفصيل في المغنی ۳/۳۲ فارجع الیه۔

(محدث دہلی ج: ۱۰، ش: ۹، ذی الحجۃ ۱۳۶۱ھ/ جنوری ۱۹۴۲ء)

س: (۱) گائے کی زکوٰۃ میں جتنی راسیں نکل سکیں ان کی اصلی اور مناسب قیمت دے دی جائے اور ان راسوں کو اپنے گلے ہی میں رکھا جائے تو جائز ہوگا یا نہیں؟۔

(۲) گےہوں، دھان، چنا، جو وغیرہ میں بصورت نصاب عشر یا نصف عشر کا جس قدر غلہ ہو اس کی قیمت مناسب نرخ سے لگا کر دے دینا اور غلہ کو اپنے پاس ہی باقی رہنے دینا جائز ہوگا یا نہیں؟

ج: (۱) زکوٰۃ میں واجب شدہ چیز کی قیمت نکالنے کا دستور عہد نبوت میں نہیں تھا۔ زمانہ نبوت کا دستور یہ تھا کہ اصحاب نصاب زکوٰۃ والے مال کی زکوٰۃ اسی مال میں سے یا اس کی جنس سے ادا کرتے تھے بشرطیکہ وہ مقررہ شرعی مقدار کے مطابق ہو۔ إلا زکوٰۃ الإبل الی أربع و عشرين، فإن الواجب فيها الشاة لا الإبل بنابرین میرے نزدیک صاف اور سیدھا اور حق مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے زکوٰۃ میں قیمت نہ ادا کی جائے پس صورت مسئلہ میں گائے کی زکوٰۃ میں واجب شدہ راس اور عشر میں غلہ کے بجائے ان کی قیمت دینی بغیر عذر کے جائز نہیں ہوگی۔



عالمہ شوکانی فرماتے ہیں: ”الحق أن الزكاة واجبة من العين، لا يعدل عنها إلى القيمة إلا لعذر“ (نیل الأوطار ۲/۲۱۶). وقال صاحب حدائق الأزهار: ”و تجب في العين ثم الجنس ثم القيمة، حال الصرف“. قال الشوکانی فی شرحہ السیل الجرار: ”هذا صواب لما قدمنا من الأدلة الدالة على وجوب الزكاة في العين، فإذا تلفت العين فالعدول إلى الجنس، هو أقرب إلى العين من القيمة، لأن جنس الشيء يوافقه في غالب العين، فالعدول إلى الجنس، هو أقرب إلى العين من القيمة، لأن ذلك غاية ما يمكن من التخلص عن واجب الزكاة“ انتهى.

وقال صاحب الحدائق في بيان صدقة الفطر: ”إنما تجرى القيمة للعذر“، قال الشوکانی: هذا صحيح، لأن ظاهر الأحاديث الواردة بتعين قدر الفطرة من الأطعمة، أن إخراج ذلك مما سماه النبي صلى الله عليه وسلم متعين، وإذا عرض مانع من إخراج العين، كانت القيمة مجزئة، لأن ذلك هو الذي يمكن من عليه الفطرة، ولا يجب عليه مالا يدخل تحت إمكانه“ انتهى.

امام احمد، امام مالک، امام شافعی، داود ظاہری و امام ابن حزم کا مذہب یہ ہے کہ زکوٰۃ و فطرہ میں قیمت نکالنی جائز نہیں۔ وقد احتج لهم موفق الدين ابن قدامة في المغني، و شمس الدين ابن قدامة في الشرح الكبير (۶/۴۳۸) بثمانية وجوه، فارجع إلى هذين الكتابين إن شئت الوقوف عليها.

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک زکوٰۃ، کفارہ، فطرہ، عشر، خراج، نذر میں قیمت ادا کرنی جائز ہے۔ امام بخاری کی تحقیق و اجتہاد بھی مسئلہ زکوٰۃ میں حنفیہ کے موافق ہے۔ چنانچہ اپنی صحیح میں اس مسئلہ پر ”باب الفرض في الزكاة“ کے ماتحت چار روایات ذکر کی ہیں:

(۱) ”قال معاذ لأهل اليمن: انتموني بعرض ثياب خمس، أو لبس في الصدقة، مكان الشعير والذرة“ الخ وقد أجيب عن هذا الأثر بستة وجوه، إن شئت الاطلاع عليها، فارجع إلى عمدة القارى، أوفتح البارى لحافظ الدنيا للعسقلاني، وإرشاد السارى للقسطلاني، والمحلى للإمام ابن حزم الظاهري.

”(۲)“ احتبس خالد أدراعه واعتده في سبيل الله“، قال العيني: ”مطابقة للترجمة من حيث أن أدراع خالد و اعتده من العرض، ولولا أنه وقفهما لأعطى مما في وجه الزكاة، أو لما صح منه صرفهما في سبيل الله، فدخل في أحد مصارف الزكاة الثمانية المذكورة في قوله عز وجل: ”أما الصدقات للفقراء“ الخ فلم يبق عليه شيء“ انتهى.

فقلت: قوله عليه السلام هذا يحتمل ثلاثة معان، كما لا يخفى على المتأمل، ولا يظهر وجه المطابقة بين الحديث والترجمة لا على أحد معانيه الثلاثة، و مع احتماله للمعنيين الآخرين، كيف يصح الاستدلال.

(۳) قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم..... للنساء: "تصدقن ولو من حلیکن" قلت: الحدیث لیس بواضح فی جواز أخذ العرض أو القيمة فی الزکاة، كما نبه علیہ القسطلانی فی ارشاد الساری.

(۴) حدیث ابی بکر فی اعطاء سن من الإبل بدل سن آخر، وقد أجاب عنه الجمهور، بأنه يدل علی ان الزکوة واجبة فی العین، ولو كانت القيمة هی الواجبة، لكان ذکر ذالک عینا، لأنها تختلف باختلاف الأزمنة والأمکنه، فتقدير الجبران بمقدار معلوم، لا یناسب تعلق الوجوب بالقيمة (نیل الاوطار ۲/۲۱۱)، وقد بسط الحافظ هذا الجواب فی فتح الباری (۳/۳۱۳) فارجع الیه، وإنما أجملنا الکلام واکتفینا بالإشارات والایماء، لأن المقام لا یمکن التطویل والإطناب والتفصیل، فعلیک أن تراجع الكتب المذكورة. (محدث دہلی)

## عشر کے احکام و مسائل

(مولانا عبدالرؤف رحمانی جھنڈاگری)

علامہ غزالی نے احیاء العلوم کے ایک باب میں علوم دینیہ کی ترویج و اشاعت کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے۔ اس سے بالوضاحت معلوم ہوتا ہے کہ ملت اسلامیہ کا اقبالی دور، وہ زریں دور تھا جب کہ دینی ادارے، شرعی بیت المال اور شاہی خزانوں سے روز افزوں عروج و ارتقاء کے مراحل طے کر رہے تھے، مگر کون کہہ سکتا تھا کہ دور غلامی میں بھی تاج و تخت سے محروم اور فکر معاش میں کھوجانے والی مسلم قوم مسجد و مکتب اور دینی ضروریات کے مالی قربانی کا حق ادا کرے گی، لیکن یہ معلم حکمت جناب محمد رسول اللہ ﷺ کے لائے ہوئے اسلامی نظام اور اس کے اہم اصول زکوٰۃ و عشر ہی کی معجز نمایاں ہیں کہ محکومی کے دور میں بھی مکتب کے بور یہ نشینوں نے تعلیمی و دینی نظام کو برقرار و قائم رکھا ہے۔

آج جب عشر و زکوٰۃ کے مسائل پر قلم اٹھایا تو والدی المحترم جناب حاجی نعمت اللہ خاں رحمۃ اللہ علیہ کی پیکر ایثار، ہستی کی یاد تازہ ہو گئی، جنہوں نے زکوٰۃ و عشر فروغ دے کر ہستی و گوشتہ اور نیپال کی ترائی میں ایک اسلامی و تعلیمی فضا برپا کر دی، یہ کہ مدرسہ سراج العلوم جھنڈاگری کے قیام سے پیشتر ہمارا علاقہ زکوٰۃ و عشر کے نام سے قطعاً نا آشنا تھا۔ رسمی طور پر کھلیانی اور برائے نام بھیک و صدقہ وغیرہ دے کر اہل مال، زکوٰۃ و عشر سے خود کو سبکدوش سمجھتے تھے، اور یہی وہ زمانہ تھا کہ نیاز و فاتحہ کے چڑھاوے سے قبر و درگاہ کے جواز میں ہن برستا تھا، لیکن مساجد ویران اور صداقت آموز مکاتب بے نام و نشان تھے۔

میرے والد رحمۃ اللہ نے جماعت کے اکابر علماء سے عشر و زکوٰۃ کے مسائل پوچھ پوچھ کر زمین داروں اور کاشتکاروں کو آگاہ کر دیا کہ زمین کی ہر پیداوار میں اللہ کے بندوں کا حق ہے، اسی طرح اس دور کے قوم و جماعت کے سردار حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب محدث مبارکپوری شارح ترمذی صاحب تحفۃ الاحوذی مرحوم کی سرپرستی میں مدرسہ کو دے کر زکوٰۃ و عشر کے نظام کو فروغ دینے کی مزید صورت پیدا کی، ان کی اس طرح کی قربانیوں کا ثمرہ آج قوم و جماعت کو حاصل ہے کہ ہمارے علاقہ میں گاؤں گاؤں زکوٰۃ و عشر کا چرچا ہے، دینی

ادارے مالیاتی سقائی سے سیراب ہیں، اللہ تعالیٰ توحید و سنت اور دینی خدمت کے اس شیدائی کو غریقِ رحمت کرے جو زکوٰۃ و عشر کی پابندی کا نمونہ بن کر اور اسے ہر ڈھنگ سے فروغ دے کر علاقہ میں نظام عشر و زکوٰۃ کا بانی اول قرار پایا۔

آنے والے صفحات میں آپ بانی مدرسہ سراج العلوم جھنڈا نگر (حاجی نعمت اللہ خاں صاحب مرحوم) کے استفتاء کو ملاحظہ کریں گے، جو انہوں نے غلہ اور زمینی پیداوار کے عشر کے سلسلہ میں اس دور کے علمائے کبار کی خدمت میں بھیجا تھا، اس کا جواب لکھنے والے اور یہ دینی مسئلہ بتانے والے اس دور کے وہ ممتاز علماء تھے، جن کے علمی فضل و کمال سے کم و بیش ہندو پاک کا ہر دیندار مسلمان واقف ہے شارح ترمذی حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب مبارکپوری اور سردار جماعت حضرت مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسری، مجاہد اسلام حضرت مولانا ابو القاسم صاحب سیف بنارسی رحمہم اللہ جیسے اکابر واجلہ علماء ملت پر پوری طرح اعتماد و وثوق کیا جاسکتا ہے۔

### غلہ میں عشر کی فرضیت:

س ۱: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ خراجی زمین کی پیداوار میں عشر نکالنا ضروری اور فرض ہے یا نہیں؟ ہمارے اطراف میں اکثر لوگ زراعت و زمینداری کا پیشہ رکھتے ہیں، ہزار ہا من غلہ پیدا ہوتا ہے مگر خراجی زمین کا حیلہ کر کے عشر نہیں نکالتے، پس قرآن و حدیث سے عشر کی فرضیت کے بارہ صاف تحریر شدہ جواب عنایت کیجئے، تاکہ ہم لوگ مواخذۃ اخروی سے نجات پائیں۔

س ۲: اگر عشر فرض ہے تو دھان، جو، ارہر، ماش، نہہ، میں یا خاص خاص غلہ میں؟ اور عشر خراج ہے یا زکوٰۃ؟ بینوا و توجروا۔  
سائل: (حاجی) نعمت اللہ ساکن جھنڈا نگر

### علماء دین کے جوابات:

ج: خراجی زمین ہو یا غیر خراجی، ہر زمین کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر ہے۔ اور دھان، جو، گیہوں، ارہر، ماش وغیرہ وغیرہ ہر غلہ میں عشر یا نصف عشر ہے لعموم الأدلہ، کقولہ تعالیٰ: "انفقو من طيبات ما كسبتم و مما اخرجنا لكم من الارض" ولقوله ﷺ: "فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر، و فيما سقى بالنضح نصف العشر" رواه البخاری۔ اگر زمین بارانی ہے تو دسواں حصہ نکالنا فرض ہے۔ اور اگر سیرج کر یا آب پاشی کا نہری معاوضہ دے کر پیداوار حاصل ہوا ہے تو بیسواں حصہ فرض ہے۔

اور عشر خراج نہیں بلکہ زکوٰۃ ہے، لما ورد عليه لفظ الصدقة في بعض الأحاديث، هذا ما عندی واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

کتبہ محمد عبدالرحمن المبارکپوری عفا اللہ عنہ



## الجواب صحیح والرأی نجیح:

(ابو النعمان محمد عبدالرحمن الاعظمی المثنوی، محمد ابو القاسم البنارسی، سید محمد یعقوب سونکی، محمد عبدالجبار عمر پوری، ابو محمد عبدالستار حسن عمر پوری، (مولانا) شرف الدین دهلوی، ابو محمد عبدالوہاب صدری، حافظ عبدالوہاب (نابینا)، مولانا احمد اللہ پرتاب گڑھی)

نوٹ: اس فتویٰ پر شیخ الاسلام حضرت العلامة مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسری کے دستخط موجود ہیں، وہ تحریر فرماتے ہیں: آج کل سرکار انگریزی جو خراج وصول کرتی ہے اس سے عشر معاف نہیں ہوتا، عشر مثل زکوٰۃ کے ہے اور مالگزاری انگریزی ٹیکس ہے اس لئے زمینداروں سے حق شرعی معاف نہیں ہو سکتا، واللہ اعلم، ابو الوفاء ثناء اللہ کفاه اللہ امرتسری۔

## غلہ میں عشر کا نصاب:

مسلم شریف میں آنحضرت ﷺ کا ارشاد منقول ہے کہ جب تک کھجور یا غلہ پانچ وسق نہ ہو جائے اس پر عشر واجب نہیں، پانچ وسق کا وزن پختہ (ساڑھے اکیس من) جب اس قدر کھجور یا غلہ، دھان، گیہوں، ارہر، اردیا چنا وغیرہ زمین سے حاصل ہو جائے تو اس میں دسواں حصہ نکالنا واجب ہے، بشرطیکہ زمین بارانی ہو، یعنی صرف بارش کے پانی سے فصل تیار ہو جاتی ہو، لیکن اگر نہری اسکیم یا دیگر ذرائع آب پاشی کے بعد غلہ پیدا ہو تو بیسواں حصہ عشر نکالنا واجب ہے۔

## گننا میں عشر کی فرضیت:

گننا میں عشر کے واجب ہونے کے متعلق حسب ذیل سوال کیا گیا تھا:

س: گنے اور پونڈے میں زکوٰۃ فرض ہے یا نہیں؟ بعض لوگ گنے کو خضراوات میں داخل سمجھ کر کہتے ہیں کہ اس میں زکوٰۃ نہیں، اگر گنے میں غلہ جات کی طرح زکوٰۃ فرض ہے تو حدیث: "لیس فی الخضر اوات صدقة" کی توجیہ اور اس کا صحیح مطلب کیا ہے؟  
سائل: عبدالرؤف رحمانی جمنڈاگری

شیخ الحدیث حضرت مولانا عبید اللہ صاحب رحمائی مبارکپوری کا جواب:

ج: زمین کی ہر وہ پیداوار جو انسان کے کھانے کے کام آئے (قوت ہو یا اِدام) اور ذخیرہ کی جاسکے اور ایک مدت تک باقی رہے، سبزیوں اور ترکاریوں اور پھلوں کی طرح جلد خراب نہ ہو جائے اس میں زکوٰۃ فرض ہے۔ دلائل حسب ذیل ہیں:

۱. "یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" (قرآن کریم)۔

"اے مسلمانو! اپنی حلال کمائیوں اور ان چیزوں سے جن کو ہم نے تمہارے فائدے کے لئے زمین سے پیدا کیا ہے زکوٰۃ دیا کرو۔"

۲. "فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا: العشر، و فیما سقی بالنضح: نصف العشر۔"

(بخاری، ابوداؤد، ترمذی)۔

۳. ”لیس فی حب ولا تمر صدقة، حتی یبلغ خمسة أوسق“ (مسلم).

۴. ”لیس فی الخضر اوات صدقة“ (ترمذی، دار قطنی وغیرہ).

آیت اور پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ زمین کی تمام پیداوار میں زکوٰۃ فرض ہے۔ دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ کھجور یا اور کسی غلہ میں جب تک پانچ وقت نہ ہو، زکوٰۃ فرض نہیں ہے، اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زکوٰۃ ان چیزوں میں سے ہے جو کیلی ہو، یعنی: جو معین پیمانہ سے ناپی جا سکیں۔ تیسری حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بنریوں، ترکاریوں، پھلوں، یعنی: ان چیزوں میں زکوٰۃ نہیں ہے، جو ذخیرہ نہ کی جا سکیں اور خراب ہو جائیں۔ قال الحافظ: ”و هو دال علی أن الزکوة إنما هی فیما یکال، مما یدخر للإقتیات فی حال الاختیار، وهذا قول مالک والشافعی“ (فتح الباری ۵۲/۶)، چون کہ گنے سے مقصود بالذات شکر، راب، گڑ کا تیار کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں انسان کے کھانے کے کام آتی ہیں اور ذخیرہ کی جاتی ہیں، مدت تک خراب نہیں ہوتیں اور بعض مقامات میں ناپ کر بھی فروخت کی جاتی ہیں۔ اس لئے آیت کریمہ اور متنبیوں حدیثوں کی رو سے گنے میں بلا شک وشبہ زکوٰۃ فرض ہے اور حنفیہ کے نزدیک تو بلا ان قیود و شرائط کے زمین کی ہر پیداوار میں زکوٰۃ فرض ہے، اس لئے گنے میں بھی زکوٰۃ ضروری ہوگی۔

”ویسحب فی قصب السكر وقصب الذريرة، لأنه یطلب بها نماء الأرض، فوجد شرط الوجوب، فیجب“ (بدائع).

(۲) گنا خضروات میں داخل نہیں ہے، کیونکہ خضروات سے بالاتفاق وہ بنریاں، ترکاریاں، پھل مراد ہیں، جو جلد خراب ہو کر ناقابل استعمال ہو جاتی ہیں اور ذخیرہ نہیں کی جا سکتیں، جیسے: بکری، خر بوزہ، تربوز، شلجم، چقندر، بیگن، وغیرہ اور ہر قسم کے پھول اور ساگ پات اور امرود، انار، سیب وغیرہ۔

تائیدات علماء کرام:

اس فتوے کے مطابق حضرت مولانا ابوالقاسم صاحب سیف بناری (مرحوم)، حضرت مولانا شرف الدین صاحب محدث دہلوی حضرت مولانا احمد اللہ صاحب شیخ الحدیث جامعہ رحمانیہ دہلی (مرحوم)، حضرت مولانا حافظ محمد صاحب گوندلوی محدث پنجاب، حضرت مولانا یونس صاحب سابق شیخ الحدیث جامعہ رحمانیہ کراچی نیز دیگر اکابر علماء کے فتاویٰ و تحریرات موجود ہیں، امام شافعی نے بھی زمین کی ہر پیداوار میں عشر کا وجوب بتلایا ہے، جس کو آدمی کاشت کرے اور اس کا ذخیرہ کر سکے، چنانچہ امام بیہقی نے لکھا ہے: ”الصدقة فیما یزرعه آدمیون، ویبیس ویدخر ویقتات، دون ماتنبته من الخضر“ (بیہقی ۱۲۸/۴).

اس عبارت سے ظاہر ہے کہ آدمی جن چیزوں کی کاشت کرے اور ان کا ذخیرہ بنا سکے اس میں عشر واجب ہے۔ البتہ خود رو بنریوں پر کچھ نہیں ہے، جو زمین سے خود بخود اگ آتے ہیں، جیسے: زمین قد، کھر، گھاس، چورائی اور کر مو وغیرہ کے ساگ پات۔

## تاسید مزید

جناب مولانا حافظ عبداللہ صاحب روپڑی نے تنظیم اہل حدیث یکم دسمبر ۱۹۲۳ء کے پرچہ میں بڑے شد و مد سے گنا میں عشر واجب ہونے کے مسئلہ پر مکمل و مدلل فتویٰ شائع کیا ہے اور اسی طرح مدرسہ رحمانیہ دہلی کے علمی رسالہ محدث بابت ماہ مئی ۱۹۴۰ء میں گنا میں وجوب عشر کے متعلق بڑا جامع و مفصل فتویٰ موجود ہے اسی طرح اخبار اہل حدیث دہلی ۱۹۵۳ء کے مختلف پرچوں میں مولانا عبدالرحمن صاحب مبارکپوری اور جناب مولانا عبدالجلیل صاحب سامروڈی کے مابین ایک اچھا خاصہ مذاکرہ علمیہ رہا، جس میں مسلسل بحثوں کے بعد آخر مسئلہ حقہ یہی نکلا کہ عشر اشیاء اربعہ خطہ، شعیر، تمر، عنب میں منحصر نہیں ہے، اور جب دعویٰ انحصار غلط ہے تو زمین کی ہر پیداوار جو نصاب کو پہنچ جائے اور اس کو مدخر و محفوظ بنایا جاسکے اس میں عشر قطعی واجب ہے، چوں کہ گنا اسی قسم میں داخل ہے اور شکر و راب و گڑ کی صورت میں اس کا ذخیرہ کیا جاتا ہے، لہذا اس میں عشر نکالنا قطعاً فرض ہے، اہل حدیث دہلی یکم جنوری ۱۹۵۴ء، ۱۵ جنوری ۱۹۵۴ء میں اس بحث کا خاتمہ ملاحظہ ہو۔

**نوٹ:** حجۃ الخلف زبدۃ السلف حضرت مولانا حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری نے بھی بڑے شد و مد سے گنا میں عشر کو واجب بتلایا ہے۔ (کتاب الزکوٰۃ مؤلفہ حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری میں اس کی تفصیلات موجود ہیں)۔

## گنا میں عشر کا نصاب

اب اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم عشر کس چیز کے اعتبار سے نکالیں۔ گڑ کا وزن معتبر ہے یا گنا کا اس لئے میں نے ایک استفتاء مرتب کر کے شیخ الحدیث حضرت مولانا عبید اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں بھیجا، سوال یہ ہے کہ:

ہمارے اطراف میں گنا شوگر فیکٹریوں میں فروخت کر دینے کا رواج ہے، تو عشر کے لئے خود گنا میں نصاب ہے یا اس کے گڑ و شکر میں؟

سائل: عبدالرؤف رحمانی جھنڈاگری

شیخ الحدیث حضرت مولانا عبید اللہ رحمانی مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کا جواب:

ج: گنے میں وہی نصاب ہے جو اور غلہ جات گیہوں، جو، دھان، مٹر، پننے، مسور، ماش، مونگ کا ہے، البتہ میرے نزدیک گنے کا نصاب گڑ یا راب کے اعتبار سے معین کرنا رائج ہے۔ جس طرح ”ما أخرجنہ من الأرض“، رطب اور عنب ہے، تمریۃ و زبیبۃ بعد میں عارض ہوتی ہے، مع ہذا نصاب میں اسی حالت ثانیہ کا اعتبار ہے نہ حالت اولیٰ کا، اسی طرح ”ما أخرجنہ من الأرض“ گنا ہے اور تقدیر اور شکریت فعل عبد سے اس میں حادث ہوتی ہے۔ پس یہاں بھی نصاب کے اعتبار میں اس کی حالت ثانیہ کا لحاظ ہونا چاہئے، نام و شکل کا فرق مؤثر نہیں ہونا چاہئے، اگر آپ کے اطراف میں گنا بارانی نہیں ہے بلکہ کنویں وغیرہ سے سیراب کرنے سے تیار ہوتا ہے اور پھر

شوگر فیکٹریوں میں فروخت کر دیا جاتا ہے، اور خود گڑ یا راب نہیں بنایا جاتا ہے، تو اس کا نصف عشر اس طرح نکال دیا جائے کہ گنے کی جتنی مقدار سے پختہ ساڑھے اکیس من گڑ یا راب تیار ہو سکتی ہے، اتنی مقدار کا بیسواں حصہ قبل فروخت کرنے کے مصارف زکوٰۃ میں صرف کر دیا جائے یا فروخت کر کے اس کے بیسویں حصہ کی قیمت ادا کی جائے دونوں جائز ہے، دوسری صورت مصارف کے حق میں بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

**نوٹ:** اس فتویٰ پر علماء ہند و پنجاب و علماء پاکستان کے فتاویٰ اور ان کے دستخط ثبت ہیں۔

### تخمینہ و اندازہ:

اس فتویٰ میں اندازہ لگانے کا جو ذکر ہوا ہے اس کے متعلق میں نے خاص طور پر کیمسٹ افسران سے معلوم کیا تو یہ پتہ چلا کہ ہر پختہ سو من گنا میں دس من گڑ تیار ہوتا ہے اور بارہ من پختہ راب اور کین ڈی پارٹمنٹ کے اے سی ڈی او انسپکٹر صاحب سے ملنے پر معلوم ہوا کہ صوبہ یوپی میں اگر کوہو عمدہ، بیل مضبوط اور قوی ہوں تو ان کے ذریعہ اچھی طرح رس نکالنے پر بھی سو من گنا میں دس من سے زائد گڑ نہیں ہو سکتا۔

### خلاصہ کلام

پس تحقیق بالا کے مطابق ظاہر ہے کہ پختہ ساڑھے اکیس من گڑ پختہ دو سو پندرہ من گنا میں تیار ہوتا ہے، جس کا بیسواں حصہ ایک من تین سیر پختہ گڑ ہوا، اور پختہ ساڑھے اکیس من راب پختہ پونے دو سو من گنا میں تیار ہوتا ہے بس ادنیٰ نصاب پونے دو سو من گنا ہے اس پر عشر بیسواں حصہ نکالنا واجب ہے، اب خواہ گنا، گڑ اور راب کو عشر میں نکالنے یا اس کی قیمت کو حساب سے معاملہ یکساں ہو جاتا ہے، اموال زکوٰۃ میں دونوں صورتیں صحیح ہیں، البتہ مصارف کے حق میں قیمت کی ادائیگی بہتر ہے۔

### ایک ضروری انتباہ

عام طور سے سونا، چاندی میں زکوٰۃ کا اور چوپایہ میں صدقہ اور پھلوں اور غلوں میں عشر کا اطلاق غالب ہو گیا ہے حالانکہ رسول اکرم ﷺ نے ان سب چیزوں میں مقدار واجب نکالنے کو ”زکوٰۃ“ سے بھی تعبیر فرمایا ہے۔

امام بیہقی لکھتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”ما من رجل يموت ويترك عنها غنما أو أبلا أو بقرا لم يؤد زكاتها إلا جاءتها أعظم ما يكون“ (فسمى الواجب في الماشية زكاة) یعنی: ”جو شخص گائے، اونٹ، بکری کا زکوٰۃ نہ دے گا تو یہ جانور دن قیامت میں اور موٹی تازی ہو کر اس آدمی کو روندے گی“، اس حدیث میں آنحضرت ﷺ نے جانوروں میں واجب مقدار کے نکالنے کا نام ”زکوٰۃ“ رکھا، اسی طرح پھلوں کے متعلق آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ انگور کی ”زکوٰۃ“ میں منقی اور تازہ کھجور کی زکوٰۃ میں



خشک کھجور نکالے جائیں گے۔ امام بیہقی لکھتے ہیں: ”فسمى العشر في الكرم والنخل زكاة“ پس پھلوں میں مقدار واجب یعنی عشر کو آنحضرت ﷺ نے زکوٰۃ سے تعبیر فرمایا۔ (سنن کبریٰ بیہقی ۵/۷)۔

پس جو لوگ زکوٰۃ کے بارہ میں آئی ہوئی وعیدوں کو سن کر صرف چاندی، سونا اور روپیہ کے زکوٰۃ کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں اور عشر و صدقہ کو معمولی سمجھ کر تساہلی اور غفلت کرتے ہیں، ان کو اس حدیث کی روشنی میں اچھی طرح معلوم کر لینا چاہئے کہ پھلوں اور غلوں کے اندر عائد شدہ مقدار واجب نکالنے کا نام بھی زکوٰۃ ہے، البتہ اس کا دوسرا نام عشر اس پر غالب آگیا، ورنہ دراصل یہ بھی زکوٰۃ الارض و زکوٰۃ الثمار ہی ہے، بہر حال عشر یا بلفظ دیگر زکوٰۃ غلہ ادا کرنا روپیہ وغیرہ کی زکوٰۃ کی طرح فرض عین ہے۔

(ماہنامہ السراج جھنڈا نگر نومبر/دسمبر ۱۹۹۹ء)

س: عشر کے متعلق آپ قرآن و حدیث سے تحریر فرمادیں۔ گاؤں والے پریشان ہیں کوئی ایسا نہیں جو حل کر سکے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مولانا عبدالرحمن صاحب مبارکپوری یہاں آئے تھے، تو مصوف کے دریافت کرنے پر بیسواں حصہ زکوٰۃ نکالنے کے لئے فرمایا تھا، اب ہم میں سے بعض لوگ کہتے ہیں کہ دسواں دیا جائے۔

ج: آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح سونے چاندی اور مویشی کا نصاب مقرر فرمایا ہے، اور ہر ایک میں بطور زکوٰۃ کے جتنا اور جیسا نکالنا جائز ہے اس کی بھی تعیین و تصریح فرمادی ہے، اور اس کو ہمارے اختیار میں نہیں دیا کہ جتنا اور جیسا چاہیں نکالیں یا اپنی مرضی سے اس میں کمی و بیشی کریں۔ اسی طرح زمین کی پیداوار سے شرعی حق نکالنے کے لئے بھی نصاب بتلادیا ہے کہ جب تک کسی کے ہاں اتنی مقدار میں غلہ کی پیداوار نہ ہو، تو نکالنا واجب نہ ہوگا۔ ساتھ یہ بھی بتلادیا ہے کہ جب اتنا پیدا ہو تو کتنا نکالنا لازم ہوگا اور جتنا نکالنا لازم اور فرض ہے اتنا ہی نکالنا ہوگا۔ کمی و بیشی کا ہمیں حق نہیں ہے۔

شریعت نے زمین کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے: بارانی اور چاہی، اگر پیداوار بارش کے پانی سے ہو، تو اس میں سے عشر دسواں حصہ زکوٰۃ ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر کنویں کے ذریعہ آب پاشی سے پیداوار ہو تو اس میں سے نصف عشر بیسواں حصہ زکوٰۃ میں ادا کیا جاوے گا۔ اس کے علاوہ شریعت نے بیج، گورنا، جو تنا، نرانا، آب پاشی، کاٹنا اور ماش کرنا وغیرہ کا اعتبار عشر یا نصف عشر مقرر کرنے میں نہیں کیا، اگر پانی کے علاوہ اور چیزوں کا اعتبار ہو تو نو فرما دیا جاتا۔ اسلامی حکومت میں جو زمین خراجی ہوتی ہے۔ اس کو اگر کوئی مسلمان خریدے یا وہ کافر مسلمان ہو جائے تو اس کو مقررہ خراج کے علاوہ بارانی میں عشر اور چاہی میں نصف عشر ادا کرنا واجب ہے، پیداوار میں سے خراج وضع کرنے کے بعد عشر یا نصف عشر نکالنے کی اجازت نہیں ہوتی اور نہ ہی خراج دینے کی وجہ سے دسویں یا بیسویں کے بجائے تیسواں یا چالیسواں نکالنے کی اجازت ہے۔ ٹھیک اسی طرح غیر مسلم حکومت میں مسلمان کاشتکاروں سے جو پوت مال گزاری لگان لیا جاتا ہے۔ اس کا اثر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ عشر یا نصف پر نہیں پڑے گا۔ یعنی: نہ تو کل پیداوار سے لگان مال گزاری اور پوت وضع کرنے کے بعد عشر یا

نصف عشر نکالنے کی اجازت ہوگی اور نہ مال گزاری اور لگان کی وجہ سے بارانی زمین کی پیداوار سے دسواں کے بجائے بیسواں اور چاہی تے بیسواں کے بجائے تیسواں اور چالیسواں نکالنا جائز ہوگا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب نہیں تھا لیکن اللہ تعالیٰ تو جانتا تھا کہ مسلمانوں پر کبھی غیر مسلم حکمران ہوں گے اور ان پر طرح طرح کے ٹیکس لگائیں گے۔ پھر کیوں نہ اپنے نبی کے ذریعہ ہم کو یہ بتا دیا کہ پانی کے علاوہ ایسے ٹیکسوں کا بھی لحاظ و اعتبار کرنا ہوگا۔ ”وما کان ربک نسیاً“ (مریم: ۶۳)۔

پانی پنا کر غلہ پیدا کرنے کے مصارف ہر جگہ یکساں نہیں ہیں کہیں کم ہیں کہیں زیادہ۔ آنحضرت ﷺ نے اس کی بیشی کا کچھ اعتبار نہیں کیا کیوں کہ ان کا انضباط مشکل تھا۔ اس لئے مطلقاً ہر حالت میں قاعدہ کلیہ طور پر بیسواں مقرر اور لازم کر دیا۔ جس میں اب ہم کو کمی بیشی کرنے کا حق نہیں اور بارانی زمین کی پیداوار سے ہر حال میں دسواں ہی نکالنا ہوگا۔ حضرت مولانا حافظ عبد اللہ صاحب غازی پوری نے اپنے مطبوعہ رسالہ میں اور ان کے شاگرد رشید اور (میرے استاد شیخ) حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب مبارکپوری نے بھی اپنے قلمی غیر مطبوعہ رسالہ میں یہی تحریر فرمایا ہے۔ اور یہی حق ہے۔

(فتاویٰ علمائے اہل حدیث ص: ۶۸/۶۹)

از ابو الحسنات علی محمد سعیدی

بحوالہ جریدہ ترجمان دہلی ج: ۶ ش: ۷)

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین بحکم آیت عام: ”أنفقوا من طيبات ما كسبتم و مما أخرجنا لكم من الأرض (البقرة: ۶۷) و بحکم حدیث عام: ”فیما سقت السماء والعیون أو كان عثراً العشر، و فیما سقی بالنضح، نصف العشر، (۱) زمین کی پیداوار سے عام ازیں کہ وہ قابل خورش ہو اور فروخت کر کے ہزار ہاروپیہ حاصل ہوں مثلاً کپاس، سن، پٹوہ، وغیرہ میں عشر ہے یا نہیں؟ اگر نہیں ہے تو مذکورہ آیت و حدیث کی تخصص کوئی آیت یا کوئی حدیث ہے؟ بینوا بیانا شافیا للتعلیل تو جروا أجراً جزیلاً عند الله العجلیل۔

ج: میرے نزدیک رائج مسلک امام داود ظاہری کا ہے کہ زمین کی تمام پیداوار میں عشر یا نصف عشر فرض ہے۔ خواہ وہ انسانی خوراک ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ وہ مالی آمدنی کا ذریعہ ہو۔ البتہ جو چیزیں ان میں سے ناپ یا تول کر فروخت کی جاتی ہوں ان میں نصاب ملحوظ ہوگا مقررہ نصاب کے برابر پیدا ہوں جب ہی ان میں عشر یا نصف عشر لازم ہوگا۔ اور جو زمینی پیداوار موزونات و کمالات میں سے نہ ہو اس میں نصاب زکوٰۃ ملحوظ نہیں ہوگا، بلکہ تھوڑی پیداوار یا زیادہ، بہر حال اس میں عشر یا نصف عشر واجب ہوگا۔ تفصیل مرعۃ جلد سوم میں ملاحظہ ہو فقط۔ (محدث بنارس / شیخ الحدیث مبارکپوری نمبر)

س (۱): کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زمین خراجی میں عشر لازم ہے یا نہیں؟ یعنی: ملک ہند میں جس زمین کی مال گذاری سرکار بہادر کو دی جاتی ہے اس زمین کی پیداوار یعنی: دھان کا عشر دیا جائے یا نہیں؟۔ جواب قرآن وحدیث کے مطابق دیا جائے۔ فتاویٰ نذیریہ جلد اول صفحہ ۴۹۳ پر بھی یہی سوال درج ہے۔ سید محمد نذیر حسین صاحب مرحوم دہلوی کے فتویٰ پر عمل کیا جائے یا شیخ محمد عبدالرحمن المبارکپوری کے فتویٰ پر جو میاں صاحب کے فتویٰ کو رد کرتے ہیں۔ ان دونوں میں کن کا فتویٰ صحیح اور قابل عمل ہے؟

س (۲): ہمارے گاؤں میں غریب لوگ دوسرے مال داروں کی زمین لیے کر بل کرتے اور دھان بوتے ہیں۔ اس زمین سے جو دھان حاصل ہوتا ہے اس کے دو حصہ کرتے ہیں: ایک حصہ زمین والے کو دیتے ہیں اور دوسرا حصہ اپنا خود رکھتے ہیں۔ ایسی حالت میں غریب لوگ جن کی اپنی زمین نہیں، حاصل کردہ دھان کا عشر ادا کریں یا نہیں؟۔ اس کا جواب قرآن وحدیث کی روشنی میں دیں۔

س (۳): غریب لوگ جن کے قبضہ میں دو تین بیگہ زمین ہے اس زمین سے اس قدر کم پیداوار مثلاً دھان حاصل ہوتا ہے کہ سالانہ خرچ اس سے نہیں نکل سکتا کیا ایسی حالت میں غریب لوگ دھان کی زکوٰۃ یعنی عشر ادا کریں یا نہیں؟۔

سائل: شیخ محمد الیاس بن مولوی مولانا ابوظفر محمد عمر صاحب مرحوم  
گوچیدرہ، براہ بہدرک ضلع بالسر ملک اڑیسہ

ج (۱): خراجی زمین (ہندوستان میں مسلمانوں کی زمینوں کی پیداوار جس کی مال گزاری وہ انگریزی حکومت کو دیتے ہیں) میں عشر یا نصف عشر بلاشبہ فرض اور لازم ہے۔ اس بارے میں حضرت شیخ استاذ امام علامہ مبارکپوری نے جو کچھ لکھا ہے حرف بحرف صحیح ہے اور یہی واجب العمل ہے۔ علامہ مبارکپوری نے جس قدر لکھا ہے اس پر اضافہ کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں بالکل کافی اور ثنائی تحریر فرمایا ہے۔ تعجب ہے آپ پر کہ اس واضح اور قوی تحریر کے بعد بھی کسی دلیل کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ جب صاحب ہدایہ حنفی کی پیش کردہ ہر سہ دلیل کی تردید خود زبردست حنفی عالم ابن الہمام اور مولانا ثناء اللہ پانی پتی نے کر دی ہے۔ تو اب خراجی زمین میں عشر یا نصف عشر لازم نہ ہونے کی کیا دلیل رہ گئی ہے جس کی وجہ سے آپ کو شک اور تردد ہو رہا ہے۔ ابن الہمام کی خود اپنی پیش کردہ دلیل بھی ناقابل التفات ہے۔ محض ظن غالب سے وہ فریضہ الہی ذمہ سے ساقط نہیں ہو سکتا۔ جو نص قرآنی اور قول نبوی کے عموم سے ثابت ہے۔ اگر مسلمانوں نے اپنی بد اعمالی کی وجہ سے کسی غیر اسلامی اور کافر حکومت کو اپنے اوپر مسلط کر رکھا ہے جس نے ان پر غیر شرعی، نا واجب ٹیکس اور مال گزاری لگا رکھا ہے تو اس کی وجہ سے خدائی قانون اور فریضہ الہی نہیں بدل سکتا۔ خدائی قانون (فریضہ عشر و زکوٰۃ وغیرہ) بدلنے کا حق کسی انسان کو نہیں ہے۔ پس یہ فریضہ ہر حال میں ادا کرنا واجب ہے۔ استاذ العلماء شیخ الشیوخ حضرت میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے فتوے کی بنا حنفی مذہب پر ہے اور اس بارے میں ان کی یہ تحقیق ناقابل قبول ہے۔ مزید تحقیق تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی ۱/۲ میں ملاحظہ کیجئے۔

ج (۲): بنائی پر دوسروں کی زمین میں کاشت کرنے والوں پر بھی اسی طرح زکوٰۃ یعنی: عشر لازم اور فرض ہے جس طرح خود مالک



زمین پر۔ مگر شرط یہ ہے کہ ہر ایک کی پیداوار (دھان کی یا گیہوں کی یا جو کی مثلاً) پانچ وسق یعنی: انگریزی سیر سے اکیس من سے کچھ اوپر ہو۔ اگر پیداوار اکیس من سے کم ہو تو عشر یا نصف عشر لازم نہیں ہوگا۔ ارشاد ہے: ”وانفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض“ (البقرة: ۲۶۷)، اس آیت میں ہر اس مسلمان کو عشر یا نصف عشر ادا کرنے کا حکم ہے جس کے یہاں کوئی غلہ پیدا ہوا ہو خواہ وہ زمین، پیداوار کے مالک کی ملکیت ہو یا نہ ہو۔ اور آنحضرت ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: ”ليس فيما اقل من خمسة اوسق صدقة“ (بخاری مسلم وغیرہ) (۱) معلوم ہوا کہ جس طرح سونے، چاندی، اونٹ، گائے، بکری میں زکوٰۃ فرض ہونے کے لئے نصاب (مقدار معین) شرط ہے اسی طرح زمین کی پیداوار میں زکوٰۃ (عشر یا نصف عشر) فرض ہونے کے لئے نصاب شرط ہے یعنی: پانچ وسق یا اس سے زیادہ پیداوار ہو، تب عشر یا نصف عشر لازم ہے ورنہ نہیں۔ البتہ بارانی زمین میں پیداوار کا دسواں حصہ دینا پڑے گا اور چاہی وغیرہ بارانی میں بیسواں۔

ج (۳): زمین کی پیداوار میں زکوٰۃ کے فرض ہونے کے لئے صرف یہ شرط ہے کہ پیداوار کا مالک مسلمان ہو اور پیداوار نصاب (اکیس من انگریزی سیر سے) تک پہنچتی ہو۔ چاہے زمین اس کی اپنی ہو یا کسی غیر کی، اور اس نے بٹائی پر لے رکھی ہو۔ اور خواہ اس کی مملوکہ زمین جس میں وہ پیداوار حاصل ہوئی ہے دو تین بیگہ ہو یا اس سے زیادہ۔ اور خواہ اس پیداوار سے اس مالک پیداوار کا سالانہ خرچ نکلتا اور پورا ہوتا ہو یا نہ۔ نصاب اور اس سے زیادہ غلہ پیدا ہونے کی صورت میں مطلقاً عشر یا نصف عشر ادا کرنا ہوگا جیسا کہ دوسرے سوال کے جواب میں حدیث لکھ دی گئی ہے اور وہ اس مقصد پر کھلی ہوئی دلیل ہے۔

(محدث دہلی جون ۱۹۳۲ء)

س (۱): ایک فصل کی چند چیزیں مثلاً: کرنگی، برہمی، ڈنڑی، انجی وغیرہ از قسم دھان ایک قسم میں شمار ہوں گی اور ان سب کو ملا کر نصاب عشر پورا کیا جائے گا، یا علیحدہ علیحدہ کو پہونچیں تب عشر لازم ہوگا؟

(۲): اسی طرح فصل ربیع کی چیزیں گیہوں، جو، چنا، ارہر، منڑ وغیرہ ملا کر نصاب کو مکمل کر کے عشر لیا جائے گا، یا ہر ایک چیز علیحدہ اپنے نصاب کو پہونچے تب عشر عائد ہوگا؟ جو کچھ فیصلہ ہو مدلل ہو اور وجہ استدلال بھی ظاہر ہو۔

(۳): بعض حضرات کہتے ہیں کہ: جو، گیہوں کو ایک فصل کی ہیں مگر ان کے مجموعہ پر نصاب کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ علیحدہ علیحدہ جب نصاب کو پہونچے تب عشر لازم ہوگا۔ کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے باوجود ایک فصل ہونے کے حطہ و شعیر کا علیحدہ علیحدہ ذکر فرمایا ہے۔ کیا یہ استدلال صحیح ہے؟ کیا جس کے پاس حطہ و شعیر مل کر نصاب پورا ہوتا ہے وہ عشر سے بری ہو جائے گا؟

ج (۱): دھان کی یہ قسمیں مثلاً: کرنگی، برہمی، ڈنڑی، انجی وغیرہ ایک جنس کی چند انواع ہیں یعنی: جس طرح خرید و فروخت میں

ایک قسم اور ایک جنس شمار ہوتی ہیں اور اس لئے ان میں ادھار اور کمی بیشی ممنوع ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ اور عشر کے بارے میں بھی ایک جنس شمار کی جائیں گی اور ان سب کو ملا کر نصاب پورا کیا جائے گا۔ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ نصاب معتبر نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ سب دھان کی قسم سے ہیں اگرچہ ان کے نام مختلف ہو گئے ہیں، یہ ایسا ہی ہے جیسے کھجور کی مختلف قسمیں ہیں اور ان میں بعض اعلیٰ درجہ کی ہیں اور بعض اوسط اور بعض ادنیٰ درجہ کی، اور ان کے نام بھی الگ الگ ہیں جیسے: عجوہ، برنی، صیمانی، عذق بن زید، عذق بن طاب، عذق بن حقیق، جردر، مصران، الغارہ وغیرہ اور ان کے رنگ اور حجم میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ اور ان کے کالے اور توڑے جانے کے اوقات میں قدرے تقدم و تاخر بھی ہوتا ہے۔ لیکن باایں ہمہ وہ جنس واحد شمار ہوتی ہیں اور سب کو ملا کر نصاب پورا کیا جاتا ہے، اور جس طرح گیہوں کی مختلف قسمیں ہیں اور وہ سب بیج میں جنس واحد شمار ہوتی ہیں اور زکوٰۃ میں بھی جنس واحد ہی سمجھی جاتی ہیں۔ اسی طرح ارز (دھان) کی تمام قسمیں جنس واحد شمار ہوں گی اگرچہ ان میں نام کے اعتبار سے اور وقت حصاد (کٹائی) کے اعتبار سے اختلاف ہے۔ قال ابن حزم: ”وأما أصناف القمح فيضم بعضها إلى بعض، وكذلك تضم أصناف الشعير بعضها إلى بعض، وكذلك أصناف التمر بعضها إلى بعض العجوة والبرني والصيحاني و سائر أصنافه“ (المحلی ۳/۲۵۳)۔

علامہ ابن حزم نے کہا ہے کہ ”گیہوں کے تمام اقسام ایک دوسرے کے ساتھ ملائے جائیں گے، اسی طرح جو کے سارے اقسام، اور کھجور کی کل قسمیں خواہ برنی ہو یا عجوہ یا صیمانی“ (یہ سب کھجور کی قسمیں ہیں)

وقال ابن قدامة: ”ولا خلاف بينهم في أن أنواع الأجناس، يضم بعضها إلى بعض، في إكمال النصاب“ (المغنی ۲۰۴/۳ والشرح الكبير) وقال: ”يضم زرع العام الواحد بعضه إلى بعض في تكميل النصاب، سواء اتفق وقت زرعه وادراكه أو اختلف“ الخ (المغنی ۲۰۴/۳) (ابن قدامہ نے فرمایا ہے کہ: نصاب پورا کرنے کے لئے ہر ہر جنس کے کل اقسام ایک ساتھ ملائے جائیں گے مثلاً: گیہوں کے ساتھ گیہوں کی کل قسمیں، دھان کے ساتھ دھان کی جملہ قسمیں، کھجور کے ساتھ کھجور کے تمام اقسام ملائے جائیں گے اس میں اختلاف نہیں ہے)۔

وقال الباجي: ”الحنطة تجمع أنواعها كلها، كما تجمع أنواع التمر، فتجمع البيضاء إلى السمراء، فإذا بلغت النصاب، ففيها الزكوة، وهذا لا خلاف فيه“۔

(علامہ باجی نے فرمایا کہ: گیہوں کے تمام اقسام آپس میں ملائے جائیں گے جس طرح کھجور کی ساری قسمیں ایک ساتھ محسوب ہوتی ہیں۔ اس مجموعی شمار سے نصاب پورا ہو جائے تو عشر لازم ہوتا ہے)۔

ج: (۲) گیہوں، جو، چنا، ارہر، مٹر، مونگ، ماش، مسور سب کی سب الگ الگ جنس ہیں۔ ان میں سے ہر ایک جنس کا الگ الگ نصاب معتبر ہوگا، ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر نصاب پورا نہیں کریں گے۔

قال ابن حزم: "ولا يضم قمح إلى شعير، ولا تمر اليهما وهو قول سفيان الثوري و محمد بن الحسن و الشافعي وأبي سليمان وأصحابنا" (المحلى ۲۵۱/۳).

وقال الموفق بن قدامة في المقنع ۳۱۸/۱ (فقه الحنابلة): "ولا يضم جنس إلى آخر في تكميل النصاب، و عنه (أى عن أحمد) أن الحبوب يضم بعضها إلى بعض، و عنه تضم الحنطة إلى الشعير، والقطنيات بعضها إلى بعض" انتهى.

وقال ابن أخيه أبو الفرج بن قدامة في الشرح الكبير ۵۶۰/۲: "والأولى أصح إن شاء الله، لأنها أجناس جواز التفاضل فلم يضم بعضها إلى بعض كالثمار"، ثم رد على من قال يضم بعضها كمالك و عكرمة، وكذا عمه الموفق بن قدامة في المغنى ۲۰۴/۳.

وقال ابن رشد: "انهم أجمعوا على أن الصنف الواحد من الحبوب والتمر تجمع جيدة إلى رديئة، وتؤخذ الزكوة عن جميعه بحسب قدر كل واحد منها، أعنى من الجيد الجيد، واختلفوا في ضم القطاني بعضها إلى بعض، وفي ضم الحنطة والشعير والسلت أيضاً، وقال الشافعي وأبي حنيفة وأحمد وجماعة: القطاني كلها أصناف كثيرة بحسب أسماءها، ولا يضم منها شئ إلى غيره، وكذلك الشعير والسلت والحنطة عندهم أصناف ثلاثة، لا يضم واحد منها إلى الآخر، و سبب الخلاف، هل المراعاة في الصنف الواحد اتفاق المنافع أو اتفاق الأسماء فمن قال اتفاق الأسماء، قال: كلما اختلف اسمائها فهي أصناف كثيرة، ومن قال اتفاق المنافع، قال: كلما اتفقت فنافعهما فهي صنف واحد، وإن اختلف اسماءها فكل واحد منهما يروم أن يقرر قاعدته باستقراء الشرع، أعنى أحدهما يحتج لمذهبه بالأشياء التي اعتبر الشرع فيها الأسماء، والآخر بالأشياء التي اعتبر الشرع فيها المنافع، ويشبه أن يكون شهادة الشرع للأسماء في الزكوة أكثر من شهادته للمنافع، وإن كان كلا الاعتبارين موجوداً في الشرع" انتهى. (بداية المجتهد ۲۶/۱).

ابن حزم نے فرمایا ہے کہ: "گیہوں جو کے ساتھ نہیں دیا جائے گا۔ اور نہ کھجور گیہوں اور جو کے ساتھ ملائی جائے گی۔ سفيان ثوري محمد بن حسن، شافعی، ابوسلیمان وغیرہم کا یہی مذہب ہے۔ اور موفق بن قدامہ نے کتاب المقنع میں لکھا ہے کہ تکمیل نصاب کے لئے ایک جنس دوسری جنس کے ساتھ نہیں ملائی جائے گی۔ اور امام احمد سے منقول ہے کہ جنس غلہ ایک دوسرے کے ساتھ ملائی جائے گی جیسے گیہوں اور جو، آپس میں اس طرح کے دانے ملائے جائیں گے۔"

لیکن ابوالفرج بن قدامہ نے کہا ہے کہ: "پہلا ہی قول صحیح ہے۔ یعنی مختلف اجناس ایک دوسرے کے ساتھ نہیں ملائی جائیں گی۔"



کیونکہ ان میں ہاتھوں ہاتھ زیادتی کمی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے اس لئے بعض دوسرے بعض کے ساتھ نہیں ملائے جائیں گے۔“ اس کے بعد امام مالک اور عکرمہ وغیرہ جو ملانے کے قائل ہیں ان کی تردید کی ہے، اسی طرح موفق بن قدامہ نے بھی کتاب المغنی میں تحریر کیا ہے۔

علامہ ابن رشد نے کہا ہے کہ: ”ایک صنف غلہ کے عمدہ اور ناقص کل اقسام، اور ایک قسم کے پھل کی عمدہ اور ردی کل قسمیں آپس میں ملائی جائیں گی اور زکوٰۃ عشر جید اور ردی ہر ایک کے مقدار کے حساب سے جید اور ردی ہی زکوٰۃ وصول کی جائی گی۔ اور مختلف جنس غلہ کے آپس میں ملانے کے اندر اختلاف ہے کہ گیہوں اور جو اور سلت (خاص قسم کا جو) ملائے جائیں گے یا نہیں؟ امام شافعی، امام ابو حنیفہ، امام احمد اور ایک جماعت ائمہ کے نزدیک غلے اپنے ناموں کے لحاظ سے مختلف اقسام اجناس شمار ہوں گے اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے کے ساتھ ضم نہ ہوگا، جو، گیہوں، سلت (خاص قسم کا جو) یہ تینوں الگ الگ تین جنس ہیں، اس لئے ایک کو دوسرے کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔ اس باب میں ائمہ کے اندر جو اختلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اماموں نے اجناس کے لئے ان کے ناموں کے اتفاق کا لحاظ کیا ہے یعنی: اگر اجناس کے نام الگ الگ ہیں تو ان کو مختلف اجناس قرار دیتے ہیں۔ جیسے: جو، چنا، مٹر، گیہوں، مسور وغیرہ۔ بنا بریں ان کو آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔ (جیسا کہ امام شافعی و احمد و ابو حنیفہ وغیرہم کا مذہب ہے) اور بعض اماموں نے اجناس کی منفعت کے اتحاد کا اعتبار کیا ہے یعنی: اگر مختلف غلے منفعت میں متفق ہوں، سب سے ایک طرح کا فائدہ اٹھایا جاتا ہو، تو ناموں کے اختلاف کے باوجود یہ غلے ایک جنس شمار کئے جائیں گے۔ اور ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا جیسے مٹر، مسور، ارہر، ارد، یہ سب مختلف الاسماء ہونے کے باوجود منفعت میں متحد ہیں۔ لہذا ایک کو دوسرے سے ملایا جائے گا۔

شریعت میں بسا اوقات ناموں کے اتفاق کا لحاظ کر کے احکام صادر فرمائے گئے ہیں اور کبھی کبھی منافع کے بھی اتفاق کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ لیکن ناموں کے اتفاق کا اکثر و بیشتر لحاظ شرع میں ہوا ہے بالخصوص زکوٰۃ کے باب میں“ (انتہی)۔

میرے نزدیک ابن حزم و امام شافعی و امام احمد کا مذہب راجح اور قوی ہے۔

قال الباجی: ”والأظهر عندی، أن یکون کل صنف منها (ای القطانی) صنفاً منفرداً، لا یضاف إلی غیره فی الزکوٰۃ والبیوع، لأننا إن عللنا الجنس بانفصال الحبوب بعضها من بعض، اطرء ذلک فیها والعکس، وإن عللنا باختلاف الصور والمنافع صح“ انتہی۔ (المنتقى شرح الموطأ)۔

وروی ابن حزم بسندہ عن ابی سعید الخدری مرفوعاً: ”لا یحل فی البر والتمر زکوٰۃ حتی یتبلغ خمسة او سق“ الحدیث قال ابن حزم بعد روايته: ”فتفی رسول الله صلى الله عليه وسلم الزکاة عما لم یتبلغ خمسة او سق من البر، فبطل بهذا ایجاب الزکوٰۃ فیہ علی کل حال مجموعاً الی شعیر أو غیر مجموع“ (الی آخر ما قال) (المحلی ۲۵۲/۳)۔

ابوالولید باجی نے کہا ہے کہ: ”میرے نزدیک ظاہری یہی ہے کہ ہر قسم کا غلہ اپنی جگہ پر مستقل ایک جنس ہے۔ خرید و فروخت اور زکوٰۃ کے معاملہ میں ایک دوسرے کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا کیونکہ شکل و صورت اور منفعت کے لحاظ سے ہر جنس دوسرے سے الگ ہے۔“ علامہ ابن حزم نے ابوسعید خدری سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ: ”گیہوں اور کھجور میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے جب تک پانچ وسق (۶۰ صاع) کی مقدار کو نہ پہنچ جائے۔“ علامہ ابن حزم نے اس سے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس مقدار گیہوں سے زکوٰۃ کی نفی کر دی ہے جو پانچ وسق کو نہ پہنچے۔ لہذا گیہوں پانچ وسق سے کم ہو، تو زکوٰۃ نہ ہوگی۔ اور اگر جو ملا کر مجموعی صورت میں پانچ وسق ہو جائے تو پھر بھی زکوٰۃ نہ ہوگی، کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ گیہوں پانچ وسق سے کم ہے۔ آنحضرت کی نفی زکوٰۃ کا حکم علی الانفراد گیہوں اور گیہوں و جو کی مجموعی حالت دونوں کو عام ہے۔

ج: (۳) دعویٰ صحیح ہے لیکن استدلال مخدوش ہے کیوں کہ جن حدیثوں میں حطہ و شعیر کا ایک ساتھ ذکر آیا ہے ان میں نصاب کا بیان نہیں ہے، اور جن میں نصاب کا ذکر ہے ان میں دونوں ایک ساتھ مذکور نہیں ہیں بلکہ صرف حطہ کا ذکر آیا ہے۔ فافہم، حطہ و شعیر دونوں کو ملا کر نصاب نہیں پورا کیا جائے گا۔ کما تقدم

کتبہ عبید اللہ الرحمانی المبارکپوری

(مصباح ہستی رجب ۱۴۱۱ھ)

س: بنگال میں دو قسم کا دھان ہوتا ہے اور ایک ہی ساتھ ایک ہی موسم میں دونوں قسم کا یہ دھان بودیا جاتا ہے۔ لیکن کاٹنے میں تقریباً پانچ مہینہ کا فرق ہوتا ہے کیا عشران دونوں کا ایک ہی ساتھ دیا جائے گا، مثلاً: کوئی شخص ایسا ہے کہ اس کا ہر ایک موسم کا دھان مستقل طور پر نصاب تک نہیں پہنچتا، لیکن دونوں کو ملانے سے نصاب تک پہنچ جاتا ہے تو کیا اس شخص پر عشر واجب ہوگا یا نہیں؟

سائل فخر سرکار ساکن مواماری ملک آسام

ج: دونوں قسم کے دھانوں میں سے ہر ایک اگر نصاب (پانچ وسق یعنی ۲۱۰ من انگریزی سیر سے کچھ اوپر) کے برابر پیدا ہو تو دونوں کو ملانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہر ایک کا عشر اس کے تیار ہو کر کاٹے جانے کے وقت ادا کر دیا جائے اور اگر ہر ایک بقدر نصاب نہیں پیدا ہوا ہے لیکن دونوں کو ملانے سے نصاب پورا ہو جاتا ہے تو دونوں کو ملا کر نصاب پورا کیا جائے۔ الحاصل جس شخص کے یہاں دھان کے پیداوار کی یہ صورت ہو جو سوال میں درج ہے اس پر عشر واجب ہے۔

”ویضم زرع العام الواحد بعضه إلى بعض فی تکمیل النصاب، سواء اتفق وقت زرعه وادراکه أو اختلف، ولو کان منه صیفی وریعی، ضم الصیفی إلى الربعی، ولو حصدت الذرة والدخن، ثم نبتت أصولها يضم أحدهما إلى الآخر، فی تکمیل النصاب لا الجميع، زرع عام واحد فضم بعضه إلى بعض كما لو تقارب زرعه وادراکه.

وتضم ثمرة العام الواحد بعضها إلى بعض، سواء اتفق وقت اطلاقها وادراکها أو اختلف، فيقدم بعضها على بعض فی ذلك، ولو أن الثمرة جدت، ثم اطلعت الأخرى وجدت، ضمت إحداها إلى الأخرى“ الخ (المغنی علی مختصر الحرقي).

مسئله: ”و تضم ثمرة العام الواحد بعضها الى بعض فی تکمیل النصاب: .تضم ثمرة العام الواحد بعضها إلى بعض، سواء اتفق وقت اطلاقها وادراکها أو اختلف، فلو أن الثمرة جدت ثم اطلعت أخرى وجدت، ضم أحدهما إلى الأخرى، وكذلك زرع العام الواحد يضم بعضه إلى بعض فی تکمیل النصاب، كما قلنا فی الثمرة سواء اتفق زرعه وادراکه أو اختلف، ویضم الصیفی إلى الربعی ولو حصدت الدخن والذرة ثم نبت اصولهما، ضم أحدهما إلى الآخر، لأن الجميع زرع عام واحد، فضم بعضه إلى بعض، كما لو تقارب زرعه وادراکه“ (الشرح الكبير علی متن المقنع كلاهما علی مذهب امام الاثمة ابی عبدالله احمد بن محمد بن حنبل الشيباني ۵/۶۷۱).

(محدث دہلی ۱۹۳۲ء)

س: زید کاشتکار ہے۔ زمین دار کی بھینٹی، بیگاری، حق حکومت اور لگان وغیرہ میں سالانہ صرفہ جو زید کا ہوا کرتا ہے وہ پیداوار کے دسویں حصہ سے کسی طرح کم نہیں بلکہ زیادہ ہوا کرتا ہے۔ البتہ فصل آسمانی بارش یا اس تالاب سے آب پاشی پر ہوجاتی ہے جو زمیندار کی طرف سے رعایا کی زمین کی آبپاشی کے لئے تیار کیا گیا ہے۔ آبپاشی پر کوئی رقم زید کی نہیں لگتی۔ ایسی حالت میں زید پر زکوٰۃ پیداوار کا دسواں حصہ لگے یا بیسواں یا نہیں؟

ج: تالاب سے کھیت تک پانی پہنچانے پر بھی خرچ ہوتا ہوگا وہ خرچ اگر زمین دار کرتا ہے تو کاشتکار پر پیداوار کا بیسواں حصہ ہے اور اگر کاشتکار پر بنے تو بیسویں حصہ میں بھی تخفیف ہوگی۔

(اہل حدیث ۲۵ رجب ۱۳۵۱ھ)



تشریح: مالک زمین کو بٹائی کے طور پر جو غلہ ملا ہے اگر بقدر نصاب ہے تو اس میں عشر یا نصف عشر واجب ہے اس طرح اگر نیپے والے مسلم کسان کا حصہ تقسیم کے بعد بقدر نصاب ہے

تو اس پر بھی عشر واجب اعتبار بقدر نصاب پیداوار کے مالک ہونے کا ہے زمین کی ملکیت کا اعتبار نہیں ہے۔ خیبر کی زمین۔ مالک صحابہ اپنے حصوں کی پیداوار کا عشر نکالا کرتے تھے۔ اگر کوئی شخص اپنی زمین کسی کو نقدی پر دیتا ہے تو اس نقدی میں وصولی کے وقت سے دوران حول کے بعد زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اور مالک غلہ پر عشر بشرطیکہ مسلم ہو واللہ اعلم۔

کتبہ عبید اللہ رحمانی

(مرسلہ مولانا عبدالرؤف جہنڈاگری)

(فتاویٰ ثنائیہ ۱/۴۶۸)

س (۱): زید زراعت پیشہ آدمی ہے، سالانہ بیج اور مزدوری و دیگر مصارف کھیتی پر ۵۰ من پختہ غلہ اصل راس المال سے زید کو لگانا پڑتا ہے ۲۰۵۰ من غلہ پیدا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ۵۰ من جو کھیتی پر، بسلسلہ بیج و مزدوری خرچ ہوتا ہے اسے الگ کر لینے کے بعد صرف ۲۰۰۰ من غلہ کا عشر ادا کرے یا پوری پیداوار ۲۰۵۰ من کا عشر ادا کرے؟

س (۲): موجودہ حکومت کے قانون کے مطابق مالک زمین کو سالانہ لگان اور آبیانہ وغیرہ کھیتی پر ٹیکس لینا پڑتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ لگان اور ٹیکس زمین کے سلسلے میں جتنی رقم سالانہ ادا کرنی پڑتی ہے، غلہ کی پیداوار میں سے، اس کے حساب سے غلہ بچا کر لینے کے بعد عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے، یا بغیر بچا کرے، پوری پیداوار کا عشر یا نصف عشر دیا جائے۔

س (۳): ہمارے یہاں یہ طریقہ رائج ہے کہ جنس تیار ہونے سے پہلے ضرورت مند آدمی بھاؤ اور وقت مقرر کر کے مہاجن سے جنس پر روپیہ لے لیتے ہیں۔ جسے بیج مسلم کہا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ غلہ پیدا ہونے کے بعد مہاجن کے ہاتھ بیچے ہوئے غلہ کو ادا کر دینے کے بعد یا قہی کا عشر ادا کیا جائے یا کل غلہ میں سے پہلے عشر یا نصف ادا کر دیا جائے پھر عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے؟ بینو اتوجروا۔

ج (۱): صورت مسئلہ مفصلہ میں زید کل غلہ ۲۰۵۰ من کا عشر ادا کرے، اخراجات و مصارف کھیتی ۵۰ من منہا کر کے عشر نہ ادا کرے۔ نقصان زکوٰۃ یعنی: تقلیل واجب میں مؤثر فقط مؤثر متقی ہے۔ باقی بیج، حرث ارض، حصاد، تآبیر، جذاذ و قطف، تحفیف، دیاس وغیرہ مؤثر فی تقلیل الزکوٰۃ نہیں ہیں۔ عہد نبوت و خلافت میں بھی حصاد جذاذ، دیاس، حرث (اثارہ) ارض، القاء حب و بذر، تآبیر وغیرہ کے کام اجرت دے کر کرائے جاتے تھے، لیکن کسی ایسی مرفوع صحیح یا ضعیف حدیث یا اثر کا مجھ کو علم نہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ کھیتی کے مصارف و اخراجات مذکورہ کسی طرح مؤثر فی تنقیص الزکوٰۃ ہیں۔ ہذا ما عندی و من یدعی خلاف ذلک، فلیات بنص أو

www.KitaboSunnat.com

اثر، دل علی دعواہ۔

ج (۲): خراج شرعی کے وضع کرنے یعنی: مجرا کرنے کے بعد باقی کا عشر یا نصف عشر ادا کرنا ذیل میں درج کردہ اثر سے ثابت ہے لیکن موجودہ لگان چونکہ خراج شرعی نہیں۔ اس لئے ہر سال کے غلہ سے لگان مجرا کئے بغیر کل پیداوار سے عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے۔

”عن ابراهيم بن ابی عبلة قال: كتب عمر بن عبدالعزيز الى عبدالله بن أبي عوف، عامله على فلسطين، فيمن كانت في يده أرض يحرقها من المسلمين، أن يقبض منها جزيتها، ثم يأخذ منها زكاة ما بقي بعد الجزية، قال ابن عبلة: أنا ابتليت بذلك، و منى أخذوا ذلك“ (الأموال ص: ۹۰ (۲۳۶) / كتاب الخراج ص: ۱۶۵).

ج (۳): بیع سلم اور سلف عہد نبوت و خلافت میں بھی ہوتی تھی۔ لیکن کسی ایسی مرفوع روایت کا مجھ کو علم نہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ مسلم الیہ اپنی پیداوار سے مسلم فیہ الگ کرنے کے بعد نصاب کا لحاظ کرتا ہو۔ اور اسی باقی کی زکوٰۃ دیتا ہو۔ عشر ادا کرنے کا حکم مطلقاً آیا ہے اور اس اطلاق کے خلاف کوئی نص نہیں ہے، شافعیہ، مالکیہ، حنفیہ سب متفق ہیں کہ کسی قسم کا قرض پیداوار زمین کی زکوٰۃ کم کرنے میں موثر نہیں ہے و هذا هو الحق عندی خلافاً لمحمد والله أعلم.

(مصباح ہستی دسمبر ۱۹۵۴ء)

س: (۱) گنے اور پونڈے میں زکوٰۃ فرض ہے یا نہیں؟ بعض لوگ گنے کو خضراوات میں داخل سمجھ کر کہتے ہیں کہ اس میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اگر گنے میں غلہ جات کی طرح زکوٰۃ فرض ہے تو حدیث: ”ليس في الخضر اوات صدقة“ (۱) کی توجیہ اور اس کا صحیح مطلب کیا ہے؟

(۲) گنا کبھی شوگر فیکٹریوں کو فروخت کر دیا جاتا ہے اور کبھی کسان خود ہی راب اور شکر تیار کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں اس کی زکوٰۃ کیوں کرنکالی جائے گی اور اس کا نصاب کیا ہے؟ یعنی: گنے کی کس قدر پیداوار میں زکوٰۃ ضروری ہوگی؟

(۳) گنے کئی قسم کے ہوتے ہیں: اگر ایک شخص کے یہاں کئی قسم کے تیار ہوتے ہیں تو کیا وہ سب قسموں کی ملا کر نصاب پورا کرے، یا ہر ایک قسم کو الگ الگ نصاب کے برابر ہونا چاہئے؟ بینوا تو جروا۔

(عبدالمجید)

ج: زمین کی ہر وہ پیداوار جو انسان کے کھانے کے کام آئے (قوت ہو یا ادام) اور ذخیرہ کی جاسکے اور ایک مدت تک باقی رہے، سبزیوں، ترکاریوں اور پھلوں کی طرح خراب نہ ہو جائے اس میں زکوٰۃ فرض ہے۔

(۱) ”يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض“ (البقرہ: ۲۶۷).

”مسلمانو! اپنی حلال کمائیوں اور ان چیزوں سے جن کو ہم نے تمہارے فائدہ کے لئے زمین سے پیدا کیا ہے زکوٰۃ دیا کرو۔“

(۲) ”فیما سقت السماء والعیون أو كان عثریا العشر، وفيما سقى بالنضح نصف العشر“ (بخاری، ابو داود، ترمذی) (۱)

(۳) ”لیس فی حب ولا تمر صدقة، حتی یبلغ خمسة أو سق“ (مسلم، نسائی) (۲)۔

(۴) ”لیس فی الخضراوات صدقة“ (ترمذی، دار قطنی وغیرہ) (۳)۔

آیت اور پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ زمین کی تمام پیداوار میں زکوٰۃ فرض ہے۔ دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ کھجور اور کسی غلہ میں جب تک پانچ وق نہ ہو زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔ اسی حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زکوٰۃ ان چیزوں میں ہے جو کیلی ہوں، یعنی: جو معین پیمانے سے ناپی جاسکیں۔ تیسری حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سبزیوں، ترکاریوں، پھلوں یعنی: ان چیزوں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو ذخیرہ نہ کی جاسکیں اور جلد خراب ہو جائیں۔ قال الحافظ: ”وهو دال على أن الزكوة، إنما هي في ما يكال ومما يدخر للإقتيات في حال الاختيار، وهذا قول مالك والشافعي“ (فتح الباری ۳/۳۵۰)۔

گنے سے مقصود بالذات شکر، راب، گڑ کا تیار کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں انسان کے کھانے کے کام آتی ہیں اور ذخیرہ کی جاتی ہیں۔ مدت تک خراب نہیں ہوتیں۔ بعض مقامات میں ناپ کر بھی فروخت کی جاتی ہیں، اس لئے آیت اور تینوں حدیثوں کی رو سے، گنے میں بلا شک و شبہ زکوٰۃ فرض ہے اور حنفیہ کے نزدیک تو بلا ان قیود و شرائط کے زمین کی ہر پیداوار میں زکوٰۃ فرض ہے اس لئے گنے میں بھی زکوٰۃ ضروری ہوگی۔ ”ويجب في قصب السكر و قصب الذريرة، لأنه يطلب بهما نماء الأرض، فوجد شرط الوجوب فيجب“ (بدائع)۔

گنا خضراوات میں داخل نہیں ہے کیونکہ خضراوات سے بالاتفاق سبزیاں، ترکاریاں، پھل مراد ہیں۔ جو جلد خراب ہو کر ناقابل استعمال ہو جاتی ہیں اور ذخیرہ نہیں کی جاسکتیں۔ جیسے: گکری، خرپوزہ، تربوز، شلجم، چقندر، آلو، بیگن وغیرہ اور ہر قسم کے پھول اور ساگ پات اور امرود، انار، سیب وغیرہ وغیرہ۔ خضراوات میں زکوٰۃ واجب نہ ہونے کی ایک یہ دلیل بھی ہے جس کو ابو الولید الباجی مالکی نے ذکر کیا ہے: ”والدليل علي ما نقوله، أن الخضر كانت بالمدينة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بحيث لا يخفى ذلك، ولم ينقل أنه أمر بإخراج شيء منهما ولا فيها“ (منتقى)۔

(۲) گنے کا وہی نصاب ہے جو اور غلہ جات گے ہوں، جو، دھان، مٹر، چنے، مسور، ماش، مونگ کا ہے۔ خود راب اور گڑ تیار کرنے کی صورت میں، اگر گڑ اور راب کی مقدار پانچ وق یعنی: تین سوساع (تقریباً ساڑھے اکیس من انگریزی سیر سے) یا اس سے زائد ہو، تو زکوٰۃ میں مجموعی مقدار کا بیسواں حصہ نکالا جائے۔ کیونکہ گنا بالعموم بغیر آپاشی کے تیار نہیں ہوتا۔ شوگر فیکٹریوں کو فروخت کر دینے کی صورت

(۱) الترمذی کتاب الزکوة باب ماجاء فی زکوة الخضراوات (۶۳۸) ۲/۳۰، بخاری کتاب الزکاة باب العشر فیما یسقی من ماء ۱۳۳/۲، ابو داود کتاب الزکاة باب صدقة الزرع (۱۵۹۶) ۲/۲۵۲ (۲) کتاب الزکاة باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالانهار (۶۴۰) ۳/۳۱ (۳) کتاب الزکاة (۹۷۸) ۲/۶۷۴، سنن الدار قطنی ۲/۹۵۔



میں صحیح اندازہ کرنا چاہئے کہ کس قدر گنے میں کتنا راب اور گڑ تیار ہوتا ہے؟ اگر کسی کے یہاں پیداوار اس قدر ہوئی ہے کہ زکوٰۃ میں پانچ وق یا اس سے زیادہ راب تیار ہوگا تو گنا فروخت کر دینے کی صورت میں اندازہ کئے ہوئے راب کے بیسویں حصہ کی، جس قدر قیمت ہو زکوٰۃ میں نکال دی جائے۔

(۳) گنے کی تمام قسمیں ایک سمجھی جائیں گی جیسے گیہوں، کھجور کی مختلف قسمیں ایک ہی شمار کی جاتی ہیں۔ پس سب قسموں کو ملا کر نصاب پورا کیا جائے گا۔ ہر ایک قسم کا علیحدہ علیحدہ بقدر نصاب ہونا ضروری ہے۔

(محدث دہلی)

س: مانعین عشر مانعین زکوٰۃ ہیں یا نہیں؟ یعنی: جس طرح منکرین زکوٰۃ کافر ہوتے ہیں، منکرین عشر کافر ہوتے ہیں یا نہیں؟  
عبدالحنان ضلع بیر بھوم

ج: زکوٰۃ کی فرضیت کا منکر اور عشر کی فرضیت کا منکر، دونوں یکساں ہیں۔ کیونکہ فریضہ قرآنی کے منکر ہیں، ہاں ہندوستان میں حنفیہ بعض اراضی میں عشر کی فرضیت کے قائل نہیں ہیں۔ گو ان کا مذہب صحیح نہیں ہے لیکن ان کو اور ان کے ہم خیال لوگوں کو اس مسلک کی وجہ سے منکر عشر نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ماؤل ہیں۔

(مصباح ہستی)

س: زمین کی پیداوار کا اگر کوئی شخص پورا پورا عشر نہ نکالے، تو کیا ایسے شخص کے یہاں کھانا پینا درست ہے؟

ج: پیداوار سے پورا عشر نہ نکالنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ پیداوار کا مالک سرکاری مال گذاری اور لگان کو عشر یا نصف عشر سے کم نکالے جانے کے لئے عذر سمجھ۔ گو شرعاً یہ عذر غلط اور غیر مسموح ہے کہ ایسا ماول سرے سے عشر نہ ادا کرنے والے کے حکم میں نہیں ہے۔ ایسے عذر کرنے والوں کو احسن طریقہ پر سمجھا کر ان کی غلطی ان پر واضح کرنی چاہئے اور جو سرے سے عشر ہی نہ ادا کریں اور نہ تلقین کا ان پر کچھ اثر ہو ان کے یہاں اکل و شرب سے اجتناب ضروری ہے کہ ان کا مال غیر طیب ہے۔

(مصباح ہستی)

س: کیا رمضان المبارک میں عائد ہونے والی زکوٰۃ کو اگر کوئی شخص جماعتی ضروریات کے تحت پیشگی دے دے، تو اس سے زکوٰۃ ادا ہو سکتی ہے یا دوبارہ دینا ہوگا؟

ج: صورت مسئلہ میں زکوٰۃ کی ادائے کی صحیح ہو جائے گی دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ دورانِ حول یعنی: وجوب ادا سے پہلے زکوٰۃ کا ادا کر دینا شرعاً جائز اور درست ہے، حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی لے

لی تھی پھر دوبارہ نہیں لی۔

”عن علی، أن العباس بن عبدالمطلب سأل النبي صلى الله عليه وسلم في تعجيل صدقته قبل أن تحل؟ فرخص له في ذلك“، رواه احمد (۱) و الترمذی (۲) و ابو داود (۳) و ابن ماجه (۴) و غیرہم، ورواه البيهقي (۵) عن علی بلفظه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إنا كنا احتجنا، فأسلفنا العباس صدقة عامين، رجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعاً، وروی نحوه أبو داود الطيالسی من حدیث أبی رافع، و الطبرانی من حدیث ابن مسعود، و البزار من حدیث موسی بن طلحة عن أبيه، و الدار قطنی من حدیث ابن عباس، و هذه الأحادیث، تدل علی أنه يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول، وإليه ذهب الشافعي وأحمد و أبو حنيفة، وهو الحق والله أعلم.

کتبہ عبید اللہ الرحمانی المبارکپوری

۶ ر شوال ۱۳۷۰ھ

(فتاویٰ ثانیہ ۱/۳۷۳)

س: زید کے پاس دو لاریاں ہیں جو سواریوں کی بار برداری کرتی ہیں، لیکن سال پورا ہونے تک نقد روپیہ کچھ بھی نہیں بچتا ہے، آیا اسے لاریوں کی زکوٰۃ دینی ہوگی یا نہیں؟

سائل: محمد عیسیٰ معلم جامعہ اسلامیہ فیض عام، مئو

ج: ان لاریوں کی مالیت پر زکوٰۃ نہیں ہے، جیسے: آلات زرع و حرث (ٹریکٹر، تھریر، ٹیوب ویل، ہل، بیل وغیرہ) اور آلات حیا (ہینڈلوم، پادروم وغیرہ) اور کرایہ پر اٹھائے گئے مکانات دوکانوں کی مالیت و قیمت پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری

۱۱/۱۱/۱۴۰۳ھ ۲۱/۸/۱۹۸۲ء

س: لاری بس کا کام کرنے والوں نے قانونی پابندی کی وجہ سے مل کر ایک کمپنی قائم کی۔ کمپنی نے حصہ داروں سے بجائے زرنقد لینے کے روپیہ کے عوض لاریاں ہی لے لیں اور ان کو قیمت یا نقد حصہ داری میں محسوب کر لیا۔ جس کی وجہ سے اب لاریاں کمپنی کی ہو چکیں اور لاری والے روپے کے مالک بن چکے ہیں اور ان کی حصہ داری زرنقد کی صورت میں ہو گئی ہے۔ کمپنی نے وہ لاریاں کاروبار میں لگا رکھی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ شرکت کا یہ معاملہ شرعاً درست ہے یا نہیں؟ اگر درست ہے تو اس قسم کے سرمایہ پر بھی جو پہلے لاریوں کی شکل میں

(۱) مسند احمد ۱/۱۰۴، (۲) کتاب الزکاة، باب ما جاء في تعجيل الزكاة (۱۶۲۴) ۲/۲۷۵، (۳) کتاب الزکاة، باب في تعجيل الزكاة (۱۶۲۴) ۲/۲۷۵، (۴) کتاب الزکاة، باب تعجيل الزكاة قبل محلها (۱۷۹۵) ۱/۵۷۳، (۵) السنن الكبرى ۴/۱۱۱، ۲/۱۲۳.

تھا اور اب نقدی کی صورت میں سمجھ لیا گیا ہے زکوٰۃ آئے گی یا فقط اس کی آمدنی پر ہی زکوٰۃ عائد ہوگی؟۔

عبداللہ وزیر آباد پنجاب

ج: اس شرکت کے عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں جب کہ حصہ داروں کی حصہ داری بصورت زر نقد قائم ہو چکی ہے اور وہ روپے کے مالک سمجھے گئے ہیں اور ان کا روپیہ کمپنی میں لگا ہوا ہے تو ان کو اس سرمایہ پر سالانہ زکوٰۃ دینی ہوگی اور اس کی بقدر نصاب آمدنی پر بھی۔ ہذا ما عندی واللہ اعلم۔

(محدث دہلی)

س: ایک شخص کے پاس کافی نقد روپیہ تھا اس نے مکانات اور دکانیں خرید لیں۔ جن کو کرایہ پر دینا ہے اور جب کبھی معتد بہ مقدار میں روپیہ جمع ہو جاتا ہے جائیداد خرید لیتا ہے اس طرح نصاب کے برابر روپیہ ہر سال نہیں گزرنے پاتا۔ سوال یہ ہے کہ کرایہ کے ان مکانات اور دکانوں کی مالیت پر زکوٰۃ عائد ہوگی یا فقط ان کے کرایہ پر عائد ہوگی جب وہ بقدر نصاب ہو اور اس پر سال گزر جائے؟۔

ج: مکانوں اور دکانوں کی قیمت اور مالیت پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ ان کے کرایہ کی آمدنی پر زکوٰۃ ہے جب کہ وہ بقدر نصاب ہو اور پورا سال گزر جائے۔

(محدث دہلی)

س: ایک شخص کے پاس مختلف مکانات ہیں اور ان کا کرایہ آ رہا ہے کیا اس شخص پر اس کے مکانات میں زکوٰۃ واجب ہے؟ اگر نہیں، تو زکوٰۃ سے بچنے کا اچھا بہانہ ہے اور اگر ہے تو کیا دلیل ہے؟ اور اس کی صورت کیا ہے؟ مدلل ارشاد ہو

ج: ان مکانات میں جن کا کرایہ ماہ ب ماہ آتا رہتا ہے زکوٰۃ واجب نہیں ہے کیونکہ کرایہ کی یہ جائیداد ان اشیاء میں نہیں ہے جن میں زکوٰۃ واجب ہے اور نہ اموال تجارت سے ہے ”عن مالک، أنه بلغه أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامل بدمشق في الصدقة، إنما الصدقة، في العين والحرث والماشية، قال مالك: ولا تكون الصدقة، إلا في ثلاثة أشياء، في الحرث والعين والماشية“ انتہی، (۱) قال محدث الهند في المسوی: ”وعليه أهل العلم، أن صدقة الاموال على ثلاثة أقسام، وزکوۃ التجارة، إنما تؤخذ بحساب القيمة، وأما صدقة الفطر، فهي صدقة الرؤس“ انتہی ہاں کرایہ کی آمدنی کا روپیہ جب نصاب کو پہنچ کر کامل ایک سال تک مالک کے پاس باقی رہے، تو اس میں حوالان حول کے دن زکوٰۃ کی ادائیگی واجب اور فرض ہوگی، پھر نصاب کی مقدار کو پہنچنے کے بعد ماہ ب ماہ جس قدر کرایہ آتا رہے، اس میں سے ہر ایک کا الگ الگ حول



اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں، یعنی: ان کرایہ بائے مستفادہ کا علیحدہ علیحدہ حساب نہیں رکھا جائے گا، بلکہ پہلے نصاب کے ساتھ ضم کر کے ساتھ ہی ان کی زکوٰۃ بھی ادا کر دیں گے۔ لان فی اعتبار الحول لكل مستفاد حرجا عظیما وهو مدفوع بالنص  
روپیہ خرچ کر کے کرایہ کے مکانات تعمیر کرانا زکوٰۃ سے بچنے کا حیلہ نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ان کی آمدنی یعنی: کرایہ کے روپوں میں بشرط نصاب زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اگر صورت مذکورہ حیلہ مذمومہ میں داخل ہے تو اراضی مزروعہ یا سکونتی مکان وغیرہ خریدنے کو بھی حیلہ کہنا پڑے گا وھذا کما تری

(محدث دہلی)

☆ پراویڈینٹ فنڈ کی زکوٰۃ کا حکم، اس فنڈ کی حیثیت اور حقیقت معلوم ہونے پر ہی متعین اور واضح ہو سکتا ہے۔ اگر اس فنڈ کی رقم امانت و ودیعت کی طرح ہے، تو جس کی رقم اس فنڈ میں جمع ہوتی ہے، اس کو قبل وصول ہونے کے بشرط نصاب حولان حول سال بسال زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور اگر یہ رقم قرض کی طرح ہے تو اس کا حکم دوسرا ہے۔

امانت و ودیعت جس پر شاہد موجود ہو اور امین اس کا معترف ہو، بشرط نصاب و حولان حول مستودع یعنی مالک کے لئے ہر سال اس کی زکوٰۃ ادا کرنی لازم ہے۔ ”لأن الودیعة بمنزلة ما فی یدہ، لأن المستودع نائب عنه فی حفظہ، ویدہ کیدہ“ (المغنی ۴/۲۷۰) اور دین و قرض دو قسم کا ہوتا ہے ایک وہ کہ مقروض اس کے ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہے اور اس کا مقر ہے، منکر نہیں ہے۔ ایسے دین کے بارے میں ائمہ کے چار قول ہیں:

(۱) وصول ہونے سے پہلے اس کی زکوٰۃ ادا کرنا لازم اور ضروری نہیں ہے۔ اور جب وصول ہو جائے تو تمام گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ ادا کرنی ضروری ہے۔ یہی مذہب ہے امام احمد، امام ابو حنیفہ کا، لأنہ دین ثابت فی الذمۃ، فلم یلزمہ الإخراج قبل قبضہ، کما لوکان علی معسر، وإنما یزکیہ لما مضی، لأنہ مملوک لہ، یقدر علی الانتفاع فلزمته وکونہ کسائر أموالہ۔

(۲) وصول ہونے سے پہلے ہی سال بسال زکوٰۃ ادا کرنی ضروری ہے۔ روى ذلك عن عثمان وابن عمر وجابر رضی اللہ عنہم، والیہ ذهب طاؤس والنخعی والحسن والزہری وقتادة وحماد بن سلیمان والشافعی واسحق وابو عبید، لأنہ قادر علی أخذہ والتصرف فیہ، فلزمہ اخراج زکاتہ کالودیعة۔

(۳) وصول ہونے کے بعد صرف ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی والیہ ذهب مالک، وروی ذلك عن سعید بن المسیب وعطاء بن ابی رباح وعطاء الخراسانی وابی الزناد۔ لأنہ لو وجب لكل سنة، فربما احجفته الزکوۃ۔ لكن عدم الزکاة فی الدین عند المالکیۃ مقید بشروط اربعة کما فی کتب فروعہم۔

(۴) دین میں زکوٰۃ ہی نہیں ہے قال بہ عکرمہ، وروی ذلك عن عائشة وابن عمر، لأنہ غیر نام فلم تجب

زکوٰۃ کعروض القینة.

ہمارے نزدیک پہلا قول رائج ہے۔

دین کی دوسری قسم وہ ہے جو معسر، تنگ دست، غیر مستطیع کے ذمہ ہو یا ایسے شخص کے ذمہ ہو جو اس کا منکر ہے اور شاہد موجود نہیں ہے یا وہ بار بار وعدہ کر کے نالتا جاتا ہے حتیٰ کہ اس کے ملنے کی امید نہیں رہ گئی ہو ایسے مال کو اصطلاح فقہاء میں ”مال مار“ کہا جاتا ہے۔ وهو الغائب الذی لا یرجى، ای لا یقدر ربہ علی اخذہ، یعنی یتعذر اخذہ و وصولہ، کالمسروق والمغصوب والمجھود والصال۔ ایسے مال کے بارے میں تین مشہور قول ہیں:

(۱) اس میں زکوٰۃ نہیں ہے، اور جب کبھی وصول ہو جائے یا مل جائے اور واپس آجائے تو مال مستفاد کے حکم میں ہوگا، یعنی: وصولی کے بعد ایک سال گزرنے پر اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی والیہ ذهب ابو حنیفہ، وهو القول القدیم للشافعی، وهو رواية لأحمد. والنظر فی ذلك أنه غیر مقدور علی الانتفاع به، فأشبه مال المكاتب فی تعطل النماء، وهو قول قتادة واسحق وأبی ثور.

(۲) وصول ہو جانے کے بعد تمام گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ ادا کرنی واجب ہوگی اور قبل وصول کے کچھ لازم نہ ہوگا لماروی عن علی فی الدین المظنون إن کان صادقا، فیز إذا قبضه لما مضى، وروی نحوه عن ابن عباس، رواهما ابو عبید، ولأنه مملوک یجوز التصرف فیہ، فوجبت زکوٰۃ لما مضى، کالدين علی الملی، وهذا أظهر قولی الشافعی وهی رواية عن احمد.

(۳) وصول ہو جانے کے بعد صرف ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی لخوف الاحجاف، إذا وجبت لجميع السنین، والیہ ذهب مالک، وروی عن عمر بن عبدالعزیز والحسن واللیث والاوزاعی، وفيه أن هذا المال فی جميع الاحوال علی حال واحد، فوجب أن یتساوی فی وجوب الزکوٰۃ او سقوطها کسائر الأموال.

ہمارے نزدیک دوسرا قول رائج ہے۔ اس تفصیل کی روشنی میں پراویڈنٹ فنڈ میں جمع شدہ رقم کا زکوٰۃ سے متعلق حکم معلوم کرنا امید ہے مشکل نہیں ہوگا بلکہ آسان ہو جائے گا۔

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۶۲/۶۳)

☆ اس فنڈ (پراویڈنٹ فنڈ) کی زکوٰۃ نہ تو فی الحال واجب ہے اور نہ وصول کے بعد فوراً، بلکہ جب کبھی یہ پورا فنڈ وصول ہو کر آپ کے قبضہ میں آجائے اور تاریخ وصولی کے بعد اس پر آپ کی ملکیت اور قبضہ میں سال پورا ہو جائے اور وصول شدہ فنڈ بقدر نصاب ہو تب اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی اس سے پہلے نہیں۔ جیسے: مہرمو محل پر زکوٰۃ واجب نہیں تا وقتیکہ وہ دین مہر قبضہ میں نہ آجائے اور وصولی کے بعد

اس پر پورا سال نہ گذر جائے۔

سال کے اندر مثلاً: رمضان سے دوسرے رمضان تک درمیان میں وقتاً فوقتاً آپ جس قدر رقم جمع کرتے ہیں اور ضرورت پر بقدر ضرورت نکالتے رہتے ہیں ان کو چھوڑ کر، جس قدر رقم بینک میں سال بھر پڑی رہے اور وہ بقدر نصاب ہو، تو صرف اسی رقم پر زکوہ واجب ہوگی۔ ہر سال حرف ایسی ہی رقم میں زکوہ ہوگی۔ درمیان سال میں جمع کی جانے والی اور نکالی جانے والی رقم کو اسی سال کے نصاب میں محسوب نہیں کیا جائے گا۔

عبد اللہ رحمانی ۱۸/۹/۱۳۹۳ھ

(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ فنڈ کا ہاف حصہ جو سکول کی انتظامیہ کمیٹی اپنی طرف سے ملائی ہے، وہ اس کی طرف سے ایک طرح کی اعانت و امداد اور احسان و سلوک ہے، اس لئے اس کے قبول کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ البتہ اس جمع شدہ فنڈ پر بینک کی طرف سے جو سود ملتا ہے وہ شرعاً ”ربوا“ حرام ہے، اس کو لے کر اپنے اوپر یا کسی بھی مسلمان پر خرچ کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ اس سود کی رقم کو بینک میں نہ چھوڑا جائے بلکہ لے کر ان سرکاری ٹیکسوں میں صرف کر دیا جائے جو شرعاً ظلم معلوم ہوتے ہیں۔

یہ فنڈ جب وصول ہو جائے تو اسی وقت اس کی زکوہ نکالی جائے گی، صرف اس ایک سال کی کہ جس میں وصول ہوا ہے یا تمام گزشتہ سالوں کی کہ جب سے وہ نصاب کو پہنچ گیا ہے، یہ امر مختلف فیہ ہے۔ احتیاط اس میں ہے کہ تمام گزشتہ سالوں کی زکوہ نکالی جائے، ویسے امید اور گنجائش اس کی ہے کہ صرف ایک سال کی نکالنے پر اکتفا کیا جائے۔ اس لئے کہ گزشتہ برسوں میں وہ فنڈ اس کی دسترس سے خارج تھا۔ نہ وہ وصول کر سکتا تھا نہ اس کو کاروبار میں لگا سکتا تھا اور وصول کرنے کے بعد آئندہ جب تک وہ رقم بقدر نصاب رہے گی ہر سال حساب سے زکوہ نکالنی ہوگی۔

عبد اللہ رحمانی مبارکپوری ۱۱/۹/۱۳۸۵ھ

(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ ملازمت پیشہ لوگ اپنی تنخواہ سے ہر مہینہ جو کچھ رقم ڈاک خانہ یا بینک میں جمع کرتے رہتے ہیں۔ وہ ڈاک خانہ یا بینک سے ملنے والی کتاب میں درج ہوئی رہتی ہے۔ اس کو دیکھ کر جمع کرنے والے کو معلوم ہو سکتا ہے کہ کس مہینہ میں مجموعی رقم نصاب کو یعنی: اس مقدار کو پہنچ گئی ہے جس سے ساڑھے باون تو لے چاندی خریدی جاسکتی ہے۔ جس دن اور تاریخ کو یہ مجموعی رقم نصاب کو یعنی: مذکورہ مقدار خاص کو پہنچ جائے اس تاریخ سے جب اس مقدار پر پورا سال گزر جائے، یعنی: سال بھر تک بینک یا ڈاک خانہ میں جمع رہے یا نکال لینے کے بعد گھر میں پڑی رہے، تب اس میں زکوہ کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس مقدار پر پورا سال گزرنے تک درمیان میں جس قدر رقم جمع ہوتی



جائے اور اس کی زکوٰۃ بھی اگرچہ وہ نصاب کو نہ پہنچی ہو۔ ساتھ ہی نکال دی جائے۔ اس طرح آئندہ سال بہ سال جب تک رقم نصاب کے برابر رہے یا نصاب سے زیادہ رہے سب کی زکوٰۃ ادا کی جایا کرے۔ فرض کیجئے کہ اس وقت چاندی فی تولہ تین روپیہ میں ہے تو نصاب ۵۲۲/۱ تو لے کی قیمت ایک سو ستاون روپیہ پچاس پیسے ہوئی۔ پس فی الحال موجودہ روپیہ سے اس کا نصاب ۵۷ روپیہ پچاس پیسے ہوا۔ اب زکوٰۃ میں اس کا چالیسواں حصہ نکال دیا جائے۔ پھر اس نصاب سے زائد جس قدر رقم جمع ہو اس کی زکوٰۃ بھی اسی حساب سے نکالی جائے۔

درمیان سال میں ڈاک خانہ یا بینک سے ضرورت پر جو رقم نکالی جائے اور خرچ میں آجائے اس کو چھوڑ کر، بقیہ رقم بقدر نصاب رہ جائے تو صرف اسی بقیہ بقدر نصاب رقم پر زکوٰۃ ہوگی۔ سال پورا ہونے سے پہلے خرچ کے لئے نکالی ہوئی رقم پر زکوٰۃ نہیں ہوگی۔ جمع شدہ رقم پر ملنے والا سود جمع کرنے والے کی ملکیت نہیں ہے اور وہ اس کے لئے حلال نہیں ہے، پس اس کی زکوٰۃ کا نکالنے سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

☆ ملازموں کی تنخواہ سے کٹ کر جو فنڈ سرکاری خزانہ یا بینک میں جمع ہوتا ہے اس پر زکوٰۃ اس وقت سے لاگو ہوگی جب وہ جمع ہوتے ہوتے نصاب کو پہنچ جائے، لیکن زکوٰۃ کی ادائے گی اس وقت لازم ہوگی جب وہ وصول ہو جائے۔ وصول ہونے کے وقت جتنے نصاب ہوں اور ان پر جتنے سال گزرے ہوں ان تمام نصابوں کی تمام گزری ہوئی سالوں کی طرف سے زکوٰۃ اکٹھی نکالنی ہوگی۔

سود کی رقم جو گورنمنٹ دیتی ہے اسے لے کر سرکاری ٹیکسوں میں خرچ کر دیا جائے جو شرعاً غلط ہوں اور ظلم و زیادتی اور جبر کے حدود میں آتے ہوں۔ اپنے اوپر یا کسی بھی مسلمان کے اوپر خرچ نہ کی جائے اور نہ حکومت کے خزانہ یا بینک میں چھوڑی جائے۔

عبد اللہ رحمٰنی مبارکپوری

۱۹۶۷ء/۱۰/۲۲ھ/۱۳۸۶ء/۹/۲۲

(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ خیال تھا کہ دونوں مسئلوں پر تفصیل سے لکھوں گا لیکن اب تک اس کی کوئی صورت نہیں نکل سکی۔ اس لئے مختصر اشارہ کرتا ہوں آپ خود تفصیل کر لیں۔

(۱) اموال ظاہرہ (مویشی، زمینی پیداوار، مال تجارت جس کو مسلم تاجر اسلامی شہروں میں ایک منڈی سے دوسری منڈی میں لے کر گھومتا رہتا ہو) کی زکوٰۃ کا اخفاء تو ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ مویشیوں کی زکوٰۃ اور غلوں اور پھلوں کا عشر یا نصف عشر اسلامی حکومت کا عاشر، عامل، ساعی خود جاکر علی رؤس الاشباد وصول کرتا ہے اور مال تجارت کی زکوٰۃ مدخل بلد پر مقرر نگراں عاشر وصول کرتا ہے۔

رہ گئی مال باطن یعنی: صامت (سیم وزر اور نقد سکے اور زیورات) کی زکوٰۃ تو بعض علماء (ابن عباس وغیرہ) کا خیال یہ ہے کہ مطلقاً اس کا ابداء افضل ہے۔ ابن کثیر لکھتے ہیں (۴۳۲/۱): ”ثم إن الآية (إن تبدوا الصدقات فنعمماهی وإن تخفوها وتؤتوها

الفقراء فهو خير لكم عامة في أن إخفاء الصدقة، أفضل، سواء كانت مفروضة او مندوبة، لكن روى ابن جرير من طريق علي بن طلحة عن ابن عباس في تفسير هذه الآية، قال: جعل الله صدقة السرفى التطوع تفضل علانيتها، فقال: بسبعين ضعفاء و جعل صدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرها، فقال: بخمسة و عشرين ضعفاً، ان لوگوں کے نزدیک اخفاء صدقہ کی احادیث و آیات کا محمل صرف صدقات نافلہ ہیں۔

میرے نزدیک صدقات تطوع کا اخفاء افضل ہے۔ ہاں اگر بر ملا دینے میں دل میں ریاء و سمعہ کی تحریک نہ پیدا ہو اور دوسرے لوگوں کو اس سے ترغیب دلائی مقصود ہو اور تجربہ، اس کا اچھا اثر ثابت ہوتا ہو، یا اخفاء میں لوگوں کو اس کے متعلق بخل و ماساک کی بدگمانی ہوتی ہو، تو ان دونوں صورتوں میں صدقات نافلہ کا بھی اظہار اس کے اخفاء سے افضل ہے، اور جہاں اسلامی حکومت قائم ہو اور اسلامی نظام کے مطابق بیت المال موجود ہو، وہاں تو مال صامت کی زکوٰۃ مفروضہ بیت المال میں جا کر جمع کرنی لازم ہے یا مضدق کو دینی ضروری ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو خالد، عباس، ابن جمیل کے پاس مال صامت ہی کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا تھا۔ پھر وہاں تو بہر حال ابداء کے سوا چارہ نہیں اس لئے وہاں ابداء ہی متعین اور افضل ہے۔

رہ گیا ایسا مقام، جہاں یہ صورت حال نہ ہو، نہ اسلامی حکومت اور بیت المال ہو، نہ جماعتی نظم ہو، تو وہاں بھی اس کا اظہار اس صورت میں افضل ہے۔ جب کہ ریاء و سمعہ سے محفوظ رہے اور اخفاء میں لوگوں کو اس کے متعلق یہ بدگمانی ہو کہ یہ صاحب نصاب ہو کر زکوٰۃ ادا نہیں کرتا البتہ نماز وغیرہ کی طرح اعطاء زکوٰۃ میں بھی دل کو ریاء و سمعہ سے نیز من و اذی سے محفوظ رکھنے کی کوشش ضروری ہے۔

لیکن میرے نزدیک جماعتی نظم قائم کر کے زکوٰۃ و فطرہ اور عشر وصول کرنا اور باقاعدہ ایک نظام کے ماتحت مستحقین کا پتہ لگا کر، ان میں تقسیم کرنا، انفرادی دینے سے بہر حال افضل اور بہتر ہے۔ یہ مولوی نہ اسلامی حکومت کے قیام کی سعی کریں گے اور نہ جو کچھ ان کے بس میں ہے اس کو اختیار کریں گے۔ ہاتھ پر ہاتھ دھرے اسلامی حکومت یا مہدی موعود کا انتظار کریں گے۔ اللہ تعالیٰ ان پر رحم کرے۔ اصل بات یہ ہے کہ چپکے چپکے زکوٰۃ دینے کی صورت میں یہ غیر مستحق مولوی چپکے چپکے خود ہی وصول کر لیا کرتے ہیں، اور جماعتی نظم کے ماتحت بیت المال قائم ہونے کی صورت میں محروم ہو جاتے ہیں، اس لئے آپ کے اس نظام کی مخالفت کر رہے ہیں۔

خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں مسلم تاجروں سے عاشر زکوٰۃ وصول کر کے ان کو رسید دیا کرتا تھا کہ دوبارہ بغیر حوالان حول کے ان سے دوسرا عاشر زکوٰۃ وصول نہ کرے (کتاب الاموال ص: ۵۳۸، ۱۶۸۴) عام طور پر عشر اور موبیشیوں اور سیم و زر کی زکوٰۃ کے درج رجسٹر کرنے اور اصحاب اموال کو رسید دینے کا ذکر نہیں آتا، اس لئے کہ عہد نبوت و خلافت راشدہ میں عمال اور ساعی محتاط ہوتے اور

عوام کو ان پر اعتماد ہوتا۔ اب وہ بات نہیں رہی اس لئے احتیاطاً درج رجسٹر کرنا اور رسید دینا اور جس قدر کسی کو دی جائے اور جس کو دی جائے اس کا نام درج کرنا بہت مناسب بلکہ ضروری ہے۔ دہلی کے امام بازہ میں بڑے اور چھوٹے امام کو حلقہ والے زکوٰۃ و فطر دیتے۔ یہ لوگ جہاں چاہتے خرچ کرتے، نہ حساب نہ کتاب، من مانی طور پر خوب اڑاتے۔ جب کوئی من چلا سر پھر ابا قاعدہ حساب و کتاب رکھنے کی تجویز پیش کرتا تو کہہ دیتے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رجسٹر وغیرہ کہاں تھے؟ انا اللہ الخ

ان مخالفین کی مخالفت کی پروا نہ کی جائے اور خاموشی کے ساتھ کام کیا جائے ان شاء اللہ حسن انتظام دیکھ کر یہ لوگ خود شرمندہ ہوں گے۔ مرقومہ تفصیل سے معلوم ہوگا کہ صدقات نافلہ کا اخفاء ہر حالت میں افضل نہیں ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ مفروضہ کا اظہار بعض حالات میں افضل ہے بلکہ ابن عباس کے قول کے مطابق اس کا ابداء بہر حال افضل ہے۔

(مکتبہ شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۵۰، ۴۹، ۴۸)

س: کیا مال زکوٰۃ سادات اور اہل بیت کو اس کی مفلسی کی بنا پر دے سکتے ہیں یا اس کے کسی کام میں صرف کر سکتے ہیں؟

ج: سید پر زکوٰۃ ہمیشہ اور ہر زمانہ میں اور ہر حالت میں حرام ہے، وہ زکوٰۃ کا مصرف نہیں ہے، اس لئے اس کو زکوٰۃ دینی یا اس کے فائدہ اور نفع کے لیے اس کے کسی کام میں مال زکوٰۃ صرف کرنا جائز نہیں۔ آنحضرت ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: ”إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَنْبَغِي لِأَهْلِ مُحَمَّدٍ، إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ“ (مسلم) (۱) اور فرمایا: ”لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَهْلُ الْبَيْتِ مِنَ الصَّدَقَاتِ شَيْءٌ، إِنَّمَا هِيَ غَسَالَةُ الْيَدَيِ، وَأَنْ لَكُمْ فِي خُمْسِ الْخُمْسِ مَا يَغْنِيكُمْ“ (طبرانی) و کذا فی کتب الحنیفۃ مثل رسائل الارکان وفتح القدیر والبحر الرائق۔

(محدث دہلی)

☆ اگر یہ تعلیم یافتہ تو اناتند رست برسر روزگار لیکن کثیر العیال ہونے کی وجہ سے پریشان حال شخص بقدر نصاب سونے یا چاندی کے زیوروں کا مالک ہے تو اس کو زکوٰۃ لینے ناجائز ہے اور اگر اس کی ملکیت میں بقدر نصاب زیورات نہیں ہیں تو وہ زکوٰۃ کا مصرف ہے اس کو زکوٰۃ لینا اور اپنے اوپر، بیوی، بچوں کے اوپر خرچ کرنا شرعاً جائز ہے۔

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری

۱۳۸۶ھ، ۱۰/۴/۱۹۶۷ء

(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)



☆ صدقہ فطر، عشر، زکوٰۃ کی رقم لڑکی کو دینا جبکہ وہ صاحب نصاب ہو، ہرگز جائز نہیں ہے۔ ہاں اس کا شوہر غریب ہو تو شوہر کو دینے میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ زکوٰۃ و فطرہ و عشر کی رقم مستحق کو دینے میں ہرگز کوئی دنیاوی غرض اور منفعت مقصود نہیں ہونی چاہیے۔

عبداللہ رحمانی ۱۹۶۵/۳/۷

(الفلاح بھیکیم پور گونڈہ علامہ عبداللہ رحمانی نمبر ۱۹۹۳ء)

س: قرض حسنہ میں زکوٰۃ ہے یا نہیں اگر ہے تو قرض خواہ پر ہے یا مقروض پر؟

ج: قرض دو قسم کا ہوتا ہے: (۱) قرض خواہ جب چاہے اس کو وصول کر سکے اور اس کی وصولی میں زحمت نہ اٹھانی پڑے، ایسے قرض میں ہر سال قرض خواہ کے ذمہ زکوٰۃ فرض ہے، لیکن قرض خواہ کو اختیار ہے کہ ہر سال زکوٰۃ ادا کر دیا کرے یا جب قرض وصول کرے تو تمام گزشتہ سالوں کی اکٹھا ادا کرے۔ ”یروی ذلک عن علی، وبهذا قال الثوری وأبو ثور وأصحاب الرأي وأحمد، وقال الشافعی: علیه إخراج الزکاة فی الحال وإن لم یقبضه“ (المغنی ۴/۲۶۹-۲۷۰)۔

(۲) اس کا وصول ہونا مشکل یا ناممکن ہو۔ ایسے قرض میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ وهو قول قتادة واسحق و ابی ثور و اهل العراق، وروایة عن احمد فلا تجب عندهم، الزکوة فی الضمار، وإذا وصل الی صاحبه، یستأنف به حولا. والتفصیل فی المصفی والمحلّی لابن حزم ۶/۱۰۳۔

(محدث دہلی ج: ۳، ش: ۳، رجب ۱۳۶۶/۱۳ جون ۱۹۴۷ء)

س: گاؤں والے صدقہ، زکوٰۃ، عشر اور چرم قربانی جمع کر کے ایک یا دو مدرس رکھ کر گاؤں کے بچوں کو تعلیم دلاتے ہیں۔ کیا اس مدرسہ میں مالداروں کے بچے بھی تعلیم حاصل کر سکتے ہیں؟ اور کیا اس قسم کے مال کو مسجد میں بھی لگایا جاسکتا ہے؟ یا اپنی ہی مسجد کے لئے منع کیا گیا ہے؟

ج: نفلی صدقات و خیرات اور فریضہ عشر و زکوٰۃ اور چرم ہائے قربانی ان تینوں کا حکم ایک نہیں ہے۔ یہ معلوم ہے کہ قربانی اور ہدی میں فرق ہے۔ بنا بریں قربانی کی کھال فقراء و مساکین کے لئے مخصوص نہیں ہوگی۔ قربانی کرنے والا خود بھی اس کو اپنے مصرف میں لاسکتا ہے اور دوسروں کو ہدیہ بھی کر سکتا ہے۔ اور مہدی الیہ و مہوب لہ اس کو اپنی ضروریات کے علاوہ تمام مصالح اور رفاه عام کے کاموں میں بھی صرف کر سکتا ہے اور طلبہ کے وظائف، مدرسین کی تنخواہوں اور مدارس کی تعمیر و ترمیم پر بدرجہ اولیٰ خرچ کر سکتا ہے۔ علامہ محبت الدین الخطیب ”العواصم من القواصم“ کے مقدمہ ص ۲۶ میں قاضی ابوبکر بن العربی مالکی قاضی اشبیلیہ کے متعلق لکھتے ہیں:

”کان ابن العربی اول من خطر علی باله، الاستفادة من جلود الأضاحی فی المصالح المعامة، فحضر الناس علی أن یتبرعوا بجلود أضاحیهم، لبناء هذا السور (أی سور اشبیلیہ)، فكان فی ذلک موقفاً، إلا أن أعداءه و مبغضی طریقته أثاروا العامة علیه بأسالیبهم الخبیثة“ الخ۔

نقلی صدقات و خیرات محض اختیاری ہوتے ہیں اور صرف فقراء و مساکین کو دیئے جاتے ہیں اور اس کے دینے سے محض اخروی ثواب مقصود ہوتا ہے۔ کوئی دنیاوی منفعت مطلوب نہیں ہوتی۔ پس نفلی صدقہ کرنے والوں کو اپنی خیرات کی رقم کو، اپنے بچوں کی تعلیم پر، یا امیر و غریب کے بچوں کی تعلیم پر، یا غریب ملازم کی تنخواہ میں صرف کرنا صدقہ اور خیرات کے مفہوم اور موضوع شرعی کو منحرف کر دینا ہے۔ فرض زکوٰۃ کا مصرف قرآن میں موجود ہے جو علماء اہل حدیث (فی سبیل اللہ) کو مطلق وجوہ پر محمول کرتے ہیں وہ زکوٰۃ عشر کو مدرس کی تنخواہ اور تعمیر مدرسہ و مسجد وغیرہ میں صرف کرنے کو جائز بتاتے ہیں اور جو اس کو جہاد بالسیف پر محمول کرتے ہیں ان کے نزدیک اموال زکوٰۃ و عشر کا، جہاد اور اس کی ضروریات کے علاوہ دوسرے غیر منصوص وجوہ خیر میں صرف کرنا جائز نہیں و هذا هو الراجح عندی۔

بعض علماء اہل حدیث کا خیال ہے کہ زکوٰۃ و عشر کی رقم سے جس مدرس کو مستقلاً غرباء کے بچوں کو تعلیم کے لئے تنخواہ دی جائے تو زکوٰۃ دہندگان کے بچے تبجا اس مدرس سے تعلیم حاصل کر سکتے ہیں۔ ولا یخفی مافیہ۔

ہر شخص پر اپنے بچوں کی تعلیم و تربیت، صحت و لباس کا انتظام ضروری ہے۔ جب عشر و زکوٰۃ بچوں کو کھلانا جائز نہیں۔ تو ان کی روحانی و دماغی غذا پر بھی صرف کرنا جائز نہ ہوگا۔

زکوٰۃ و عشر نہ اپنی مسجد پر خرچ کرنا جائز ہے نہ دوسری مسجد پر۔ مسجد اور اس کی ضروریات زکوٰۃ کے مصرف میں داخل نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(مولانا) عبید اللہ رحمانی مبارکپوری

(فتاویٰ علمائے اہل حدیث مرتبہ مولانا علی محمد سعیدی ص ۷۰/۷۱)

بحوالہ جریدہ ترجمان دہلی ج: ۶ شمارہ: ---)

عالی جناب مکرئی مولانا شیخ الحدیث صاحب / مدظلہ العالی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ: مزاج مبارک؟

ایک استفتاء بغرض جواب باصواب معروض ہے:

(۱) کسی ایسے مدرسہ میں جس میں دینی علوم کے تعلیم کا رواج ہو، اس میں عصری علوم ہندی، انگریزی یا صنعت و حرفت کے بعض کورس کا داخل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور ایسے دینی علم کے ساتھ دنیوی علوم انگریزی وغیرہ سیکھنے والے طالب علم پر عشر، زکوٰۃ خرچ کر کے تعلیم دلانا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) ایک طالب علم ہمارے مدرسہ میں اس طرح کا داخل ہے کہ وہ فارسی جماعت کے اسباق کا پابند ہے اور ساتھ ہی انگریزی کے ایک قریبی ہائی اسکول میں انگریزی بھی مڈل ..... کورس کا نویں کلاس میں داخل ہے، ذہین ہے دونوں تعلیم پر کنٹرول کر سکتا ہے، یہ لڑکا قرآن شریف، اردو وغیرہ کے ساتھ ساتھ اچھی تربیت و علم سب میڈل تک پڑھ چکا تھا، اب اس کے والد کو خیال ہوا کہ دینی فضا دینی تعلیم

دینی ماحول کے اندر رکھ کر کچھ انگریزی بھی انٹرنس تک حاصل کر لے، تو میں نے اسے داخل کر لیا ہے، اگر ہر اکے مولوی عبد العظیم صاحب نے شرعاً اس کو ناجائز بتلایا ہے، مولانا عبد الغفور صاحب بسکوہری، مولوی محمد زماں، مولوی محبت مولوی عبد الرحمن صاحب بجوادی اور میں بھی ایسی تعلیم کے جواز میں ہیں، اور یہ لوگ بھی ایسے طالب علم کے داخلہ کو جائز اور شرعاً درست بتلائے ہیں۔ آپ فتویٰ عنایت فرمائیں کہ ایسے دینی علوم کے ساتھ دنیوی علوم انگریزی تعلیم بھی حاصل کرنے والے طالب علم کا داخلہ مدرسہ میں جائز ہے یا ناجائز ہے؟ مدرسہ کا طعام قیام اس کے لئے حلال ہو گا یا حرام؟ والسلام

(سائل عبدالرؤف رحمانی غنی عنہ)

ج: (۱) جو مدرسہ دینی علوم کی تعلیم و ترویج کی غرض سے قائم کیا گیا ہو، اور اس غرض کو مد نظر رکھتے ہوئے اس میں دینی علوم و فنون کی تعلیم و اشاعت کا انتظام کیا گیا ہو، ایسے مدرسہ میں ضمنی اور جزوی طور پر عصری علوم ہندی، انگریزی صنعت و حرفت، حساب و جغرافیہ وغیرہ کے بعض کورس کا داخل کرنا جائز ہے، بقدر ضرورت ہندی، انگریزی وغیرہ زبانوں کا سیکھنا اور دوسرے دنیاوی جائز علوم و فنون کا حاصل کرنا بلاشبہ شرعاً مباح ہے، پس جب مدرسہ میں اصل مقصود دینی علوم کی ترویج و اشاعت ہو اور اس کا حسب استطاعت انتظام ہو، تو اس کے ساتھ اگر جزوی طور پر بعض جائز دنیوی علوم کو نصاب میں داخل کر کے اس کا انتظام کیا جائے تو شرعاً اس میں کوئی قباحت نہیں۔

اور ایسے مدرسہ میں دینی علوم کی تحصیل کے ساتھ، دنیوی علوم انگریزی وغیرہ پڑھنے والے طالب العلم پر عشر اور زکوٰۃ و صدقہ الفطر خرچ کرنا، اس شرط کے ساتھ میرے نزدیک جائز ہے کہ وہ طالب العلم عشر و زکوٰۃ کا مصرف ہو یعنی فقیر و مسکین ہو۔ اگر یہ طالب العلم فقیر و مسکین نہیں ہے بلکہ غنی ہے بسبب اس کہ وہ خود صاحب نصاب زکوٰۃ ہے یا اس کے والدین ایسے غنی ہیں کہ مدرسہ میں اس کے کھانے اور کپڑے وغیرہ ضروری اخراجات کے متحمل ہو سکتے ہیں، تو ایسے طالب العلم پر عشر و زکوٰۃ وغیرہ خرچ کرنا ہرگز جائز نہیں۔

میں آپ کو تفصیل لکھ چکا ہوں کہ میرے نزدیک تعمیر مدرسہ و تنخواہ ملازمین مدرسہ اور اصحاب نصاب علماء و طلباء نہ ”فی سبیل اللہ“ میں داخل ہیں۔ اور نہ ”عالمین“ میں۔ پس علماء و طلباء اگر فقیر و مسکین ہیں تو زکوٰۃ و عشر کے مصرف ہیں اور مصرف ہونے کی حیثیت سے ان رقوم کا ان پر خرچ کرنا جائز ہے، اور اگر غنی ہیں، تو نہ ان کو دینا جائز ہے نہ ان کے لئے اس کا لینا جائز ہے۔ پس جب مصرف ہونے میں محض اسلام اور فقر و مسکنت کا اعتبار ہے تو عشر و زکوٰۃ کی رقم جس طرح ایک دینی علوم کو حاصل کرنے والے غریب طالب العلم پر خرچ کرنی جائز ہے، اسی طرح صرف دنیا میں جائز علوم حاصل کرنے والے مسلمان غریب متعلم پر بھی خرچ کرنی جائز ہے۔ البتہ اولیٰ اول الذکر پر خرچ کرنا ہے، اور جن لوگوں (بعض مجہول فقہاء اور موجودہ دور کے بعض ”مجتہدین“ اور امیریمانی و نواب بھوپالی و سید رشید رضا و آزاد صاحب) کے نزدیک دینی مدرسہ اور علماء و طلباء ”فی سبیل اللہ“ میں داخل ہیں یا عالمین کے حکم میں ہیں۔ ان کے نزدیک صرف دنیاوی علوم حاصل کرنے والے طالب العلم پر زکوٰۃ و عشر خرچ کرنا جائز نہیں ہوگا..... دینی مدرسہ کے اس مدرس کی تنخواہ میں صرف کرنا جائز ہوگا جس کے ذمہ صرف



دنیاوی علوم کی تعلیم ہو۔ ہاں اگر مدرسہ میں مقصود بالذات دینی تعلیم ہو اور ضمنہ دنیاوی تعلیم کا بھی انتظام کر دیا گیا ہو اور استاد کے ذمہ دینی اسباق کے ساتھ بعض دنیاوی علوم کے اسباق بھی ہوں اور طالب العلم کا اصل مقصود دینی علوم کی تحصیل ہو اور جزوی طور پر دنیاوی فنون کے اسباق بھی پڑھتا ہو تو اس صورت میں ان سب افراد مذکورین پر گروہ ثانی کے نزدیک عشر ذکوة کا خرچ کرنا جائز ہوگا۔

(۲) اگر یہ طالب العلم غنی نہیں ہے بلکہ فقیر و مسکین ہے تو اس کا مدرسہ میں داخل کر کے اس پر زکوة و عشر خرچ کرنا میرے نزدیک جائز ہے، اور اگر وہ صاحب نصاب ہے یا اس کے والدین اس کے تمام اخراجات کا انتظام کر سکتے ہیں، تو اس پر زکوة و عشر خرچ ہرگز جائز نہیں۔ کیوں کہ وہ زکوة کا مصرف نہیں ہے اور گروہ ثانی کے نزدیک اس طالب علم پر زکوة و عشر اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ اس کا مقصود اصلی دینی علوم کا سیکھنا اور دینی تربیت حاصل کرنا ہو اور دنیاوی علوم کا پڑھنا ضمنی اور جزوی..... مقصود اصلی نہ ہو کیوں کہ اس صورت میں وہ ”فی سبیل اللہ“ کا مصداق ہوگا، اور اگر مقصود اصلی اس کا یا اس کے والدین کا محض دنیاوی علوم کا سیکھنا ہے اور دینی علوم کا حاصل کرنا مقصود اصلی نہیں ہے بلکہ محض اس غرض سے ہے کہ اس کو رہنے سہنے، کھانے پینے کا انتظام ہو جائے تو اس پر عشر و زکوة کا خرچ کرنا درست نہیں ہوگا واللہ اعلم۔

عبد اللہ رحمانی مبارکپوری

(ماہنامہ السراج حمید انگر/ خطیب الاسلام نمبر ص: ۲۳۹)

صفر/ رجب ۱۴۲۱ھ/ مئی/ اکتوبر ۲۰۰۰ء)

س: ہمارے یہاں ایک مسجد ہے، جس میں بچے ترجمہ قرآن مجید اور اسلام کی کتابیں وغیرہ پڑھتے ہیں اور تفسیر کی اشد ضرورت تھی لوگ غریب تھے کسی وجہ سے کوئی سبیل نہ تھی۔ کسی شخص نے زکوة کے مال سے تفسیر خازن لا کر مسجد میں رکھ دی اور مسجد کے نام پر وقف کر دی اور کسی شخص کی ملک نہیں کی۔ اب بعض علماء جائز فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: ”للفقراء“ میں لام برائے انشاع کے ہے اور ”فی سبیل اللہ“ میں داخل ہے۔ دیکھو تفسیر خازن و معالم تحت آیت بالاسورة توبہ۔ اور بعض بزرگ منع فرماتے ہیں ان کے نزدیک تملیک شرط ہے: آپ فیصلہ کن جواب عنایت فرمادیں۔

(محمد شریف امرتسر)

ج: میرے نزدیک ان لوگوں کا قول صحیح ہے جو زکوة کے روپے سے کتاب خرید کر بصورت وقف مسجد میں رکھنے کو منع کرتے ہیں۔ زکوة ایک فریضہ الہی ہے جس کی ذمہ داری مالک نصاب پر عائد ہوتی ہے، اور چونکہ وہ ایک عبادت ہے اس لئے مالک نصاب کو مقررہ قیود و شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے مال کا ایک حصہ معینہ اس کے مصارف میں اس طرح ادا کرنا ضروری ہے کہ بجز احتیال امر الہی اور کوئی غرض حصول نفع دنیوی نہ ہو۔

یہ معلوم ہے کہ غنی کے لئے (بجز ان پانچ اغنیاء کے، ۱۔ عامل علی الصدقہ، ۲۔ مشتری مال زکوٰۃ از مصدق علیہ، ۳۔ غارم، ۴۔ غازی فی سبیل اللہ، ۵۔ مہدی الیہ) زکوٰۃ لینا اور اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہے اور زکوٰۃ سے خریدی ہوئی کتاب سے جو مسجد میں رکھ دی گئی ہو، ہر شخص غنی اور فقیر فائدہ اٹھانے کا مجاز ہوگا۔ غنی کو کیا خبر کہ یہ کتاب زکوٰۃ کے روپیہ کی ہے۔ اس لئے مجھے اس سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہئے۔ پس ایسی صورت میں وہ ایسی چیز سے فائدہ اٹھائے گا جو اس کے لئے ناجائز ہے و نیز وقف کرنے کے لئے بالاتفاق یہ شرط ہے کہ وہ چیز وقف کرنے والے کی ملکیت ہو ”و شرطہ شرط سائر التبرعات، أفاد أن الوقف، لا بد أن يكون مالکالہ وقت الوقف ملکاتاً۔ ماءً، ولو بسبب فاسد، وان لا يكون محجوراً عن التصرف“ (شامی) اور یہ ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کا مال مالک نصاب کی ملکیت نہیں ہے اور نہ اس کو اس میں تصرف کرنے کا حق ہے اور ”فی سبیل اللہ“ سے جمہور علماء اسلام کے نزدیک مجاہدین فی سبیل اللہ مراد ہیں اور امام احمد کے نزدیک حاجی مراد ہے۔ علامہ خازن نے پہلے قول کو صحیح بتایا ہے ”والقول الأول هو الصحيح، لاجتماع الجمهور علیہ“ (خازن) پس سوال کی صورت کو فی سبیل اللہ میں داخل کرنا میرے نزدیک صحیح نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب (محدث دہلی)

س: مسجد یا مدرسہ میں ایک میاں یا ملا رکھ کر گاؤں کے بچوں کو تعلیم دلانی جائے اور ان میں صاحبان زکوٰۃ کے بچے بھی تعلیم پاویں تو کیا یہ جائز ہوگا یا نہیں؟ درانحالیکہ زکوٰۃ دینے والے حضرات میاں یا ملا کی تنخواہ اپنے عشر و زکوٰۃ کی رقم سے دیتے ہیں۔

ج: اصحاب اموال کا اپنے بچوں کو ایسے لوگوں سے تعلیم دلانا جن کو وہ تنخواہ اپنے اموال کی زکوٰۃ و عشر سے دیتے ہوں درست نہیں

هذا هو الراجح عندی الى هذا لأن

ایسے علمائے دین جو اس آیت کے مصداق ہوں ”الذین أحصروا فی سبیل اللہ لا يستطيعون ضرباً فی الأرض بحسبهم“ (البقرة: ۲۸۰)۔ یعنی: دین کی تعلیم و خدمت کے لئے وقف ہو گئے ہوں اور فکر معیشت کے لئے وقت نہ نکال سکتے ہوں ”مساکین“ میں داخل ہیں۔ بشرطیکہ انہوں نے تعلیم دین کو حصول زر کا پیشہ نہ بنالیا ہو، ضرورت اور حاجت سے زیادہ نہ لیتے ہوں اور کسی حالت میں بھی سماعی دسائل نہ بنتے ہوں۔ ایسے علماء و دعاۃ مذکوٰۃ کے بلاشبہ مستحق ہیں۔ اسی طرح غریب طلبہ علوم دینیہ بھی آیت مذکورہ کی رو سے فقراء و مساکین میں داخل ہیں۔ اور ضروری ہے کہ اس مد سے ان کی خبر گیری کی جائے۔ رہ گئے علماء اغنیاء جو سونے یا چاندی کے نصاب کے مالک ہیں، یا خوشحال و زمیندار ہیں، یا کراہی کی جائیدادوں کے مالک ہیں اور قرآن و علوم دینیہ کی ترویج اور دعوت و ارشاد، ہدایت و تبلیغ یا درس و تدریس میں مصروف و مشغول رہتے ہیں، ان کو زکوٰۃ دینی اور خود ان کو زکوٰۃ لینی جائز ہے یا نہیں؟ اسی طرح مدارس کا اجراء و قیام اور مدرسین و ملازمین کی تنخواہ اس مد سے دینی جائز ہے یا نہیں؟ سو اس میں اختلاف ہے۔ بعض علمائے اہل حدیث

اسے جائز و درست کہتے ہیں۔ ان میں سے بعض نے ان علماء و مدرّسین کو ”سبیل اللہ“ میں داخل سمجھا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ”سبیل اللہ“ کے ذریعہ ایک جامع و حاوی مقصد کا دروازہ کھول دیا گیا ہے۔ جس میں دین و امت کے مصالح کی ساری باتیں آگئیں۔ مثلاً: قرآن و علوم شرعیہ کی ترویج و اشاعت، مدارس کا اجراء و قیام، دعاۃ و مبلغین کا قیام و ارسال، ہدایت و ارشاد، امت کے تمام مفید مسائل۔

اکثر علماء کے خیال میں سبیل اللہ سے مراد صرف مجاہدین و غزاة ہیں کما قال شمس الانیمة ابن قدامة فی الشرح الكبير علی متن المقنع: ”لا خلاف فی أنهم الغزاة، لأن سبیل اللہ عند الاطلاق، هو الغزو“ انتہی۔

علامہ سید رشید رضا مصری مرحوم نے مخالفت کی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں: ”هذا غير صحيح، بل سبیل اللہ هو الطريق الموصل الى مرضاته و جنته، وهو الاسلام فی جملته، و آیات الانفاق فی سبیل اللہ، تشتمل جميع أنواع النفقة المشروعة، وما ذا يقول فی آیات الصدر والاضلال عن سبیل اللہ، والهجرة فی سبیل اللہ، بل لا یصح أن یفسر سبیل اللہ فی آیات القتال نفسه بالغزو، لأن القتال هو الغزو، إنما یكون فی سبیل اللہ إذا أريد به أن تكون كلمة اللہ هی العلیا و دینہ هو المتبع فی سبیل اللہ، فی الآیة یعم الغز و الشرعی و غیره من مصالح لانه بحسب لفظه العربی، و یحتاج التخصیص الی دلیل صحيح“ انتہی۔

قلت: الراجح عندی أنهم الغزاة خاصة، وإن كانت كلمة سبیل اللہ بحسب لفظها العربی عامة، تشتمل جميع مصالح الاسلام العامة، لكن المراد فی آیة مصارف الزکوة فیما أرى. واللہ أعلم بمراد كلامه۔ الغزاة خاصة، والدلیل علی هذا التخصیص، ما روى احمد و مالک و ابو داود و ابن ماجه، و غیرهم، عن ابی سعید مرفوعاً: لا تحل الصدقة لغنی، إلا الخمسة، لعامل علیها او رجل اشترى بها مال، او غازی فی سبیل اللہ الخ، و علی هذا فلا یدخل فی سبیل اللہ الأغنیاء من اصحاب الدعوة و الإرشاد و الهدایة و التبلیغ و الافتاء و التدیس و غیرهم من الموظفين فی المدارس الدینیة، ولا یدخل فیها ایضاً تأسیس المعاهد الدینیة و تعمیرها و اعانتها و اقامتها، و غیر ذلك مما یشبهه.

اور بعض علمائے اہل حدیث نے ایسے اصحاب نصاب کو ”عالمین“ میں داخل سمجھا ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ ”عالمین“ کو زکوة کا مصرف ٹھہرانے کی علت بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ ان ”عالمین“ نے ایک کام کو جو مصالح المسلمین سے ہے انجام دیا ہے۔ قال الشوکانی: ”حدیث ابن السعدی (عند الشیخین)، دلیل علی أن عمل الساعی، سبب لاستحقاقه الأجرة، كما أن وصف الفقر والمسکنة، هو السبب فی ذلك، و اذا كان العمل هو السبب، اقتضى قیاس قواعد الشرع، أن المأخوذ فی مقابلة الأجرة“. اسلامی حکومت کے اور عالمین کو اللہ تعالیٰ نے صاف طور پر زکوة کا مصرف نہیں ٹھہرایا ہے لیکن روایات



حدیث سے ثابت ہے کہ عہد نبوت میں جو اشخاص اس قسم کے کاموں کو انجام دیتے تھے ان کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے کاموں کی اجر و ثواب فرماتے تھے۔ ابو داؤد میں بریدہ سے مرفوعاً روایت ہے: ”من استعملنا علی عمل فرزقناہ رزقا، فما أخذ بعد ذلك فهو غلول“ قال الشوکانی: ”فیہ دلیل علی أنه لا یجزل للعامل زیادة علی ما فرض له من استعمله، وما أخذه بعد ذلك، فهو من الغلول، وذلك بناء علی أنه اجارة، ولكنها فاسدة، یلزم فیها اجرة المثل“ الی آخر ما قال (نیل الاوطار: ۳۳/۴)۔

پس حکومت اسلامی کے دیگر عاملین مثل قضاة وغیرہ بوجہ اشتراک فی العلة حکم سعاة میں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ عہد خلافت راشدہ میں بھی دیگر عاملین کی اجرت، بلکہ خود حاکم کی اجرت مال مسلمین سے دیا جانا ثابت ہے، اور انہی وجہ سے خلف و سلف کی ایک بڑی جماعت اس جانب گئی ہے۔

”قال الطبری: ذهب الجمهور الی جواز أخذ القاضی الأجرة علی الحکم، لکونه یشغلہ الحکم من القيام بمصالحه“ (عمدة القاری للعینی وفتح الباری ۱۳/۱۵۰)، ”واحتج ابو عبیدة علی جواز ذلك، بما فرض الله للعاملین علی الصدقة، جعل لهم حقا منها لقيامهم و سعيهم الی قوله وقال ابن المنذر: حدیث ابن السعدی حجة فی جواز ارزاق القضاة من وجوهها“ (فتح الباری ۱۳/۱۵۳)، وقال القاری فی المرقاة فی شرح الحدیث: ”و غیر جائز أخذ العوض من بیت المال علی العمل العام، وان کان فرضا كالقضاء والحسبة والتدريس، بل یجب علی الامام کفاية هؤلاء ومن فی معناهم فی بیت المال“ انتہی، وقال المولوی عبد الحی لکهنوی فی عمدة الرعاية: ”و کل من فرغ نفسه، بعمل من أمور المسلمین، یشحق علی ذلك رزقا كالقاضی“ الخ۔

پس ایسا مدرسہ جو مصالح مسلمین پر مشتمل ہے، اس کے مدرسین کو مد زکوٰۃ سے تنخواہ دینی کیوں درست نہیں؟ ساتھ ہی اس کے اس زمانہ میں مدارس دینیہ کے قیام و بقا کی جو ضرورت ہے وہ مخفی نہیں۔ وہ بھی ظاہر ہے کہ تا وقتیکہ مدارس کی امداد مد زکوٰۃ سے نہ ہوگی کوئی مدرسہ چل نہیں سکتا۔ پس جب سائلین صدقات کے ساتھ دوسرے عاملین ملحق ہیں اور عاملین صدقات کے لئے بحالت ان کے غنی ہونے کے بھی زکوٰۃ سے اجرت لینی درست ہے۔ تو مد زکوٰۃ سے مدرسین کو تنخواہ معین و غیر معین دونوں طرح لینا ان کے غنی ہونے کی صورت میں بھی جائز اور درست ہوگا۔ جیسا کہ حضرت ابو بکر کی تنخواہ کے واقعہ سے ثابت ہے ”اخرج ابن سعد عن میمون، قال: لما استخلف ابو بکر جعلوا له الفین، فقال: زیدوا لی فان لی عیالا، وقد أشغلتونی عن التجارة، فزادوه خمس مائة“ (تاریخ الخلفاء)

علمائے حنفیہ کے نزدیک مذکوۃ سے مدرسین و ملازمین مدرسہ کو بصورت ان کے غنی ہونے کے تنخواہ نہیں ادا کی جاسکتی اور نہ ان کے لئے لینا جائز ہے۔ وہ کہتے ہیں: زکوۃ ایک فریضہ الہی ہے جس کی ذمہ داری مالک نصاب پر عائد ہوتی ہے۔ اور چونکہ وہ حج، روزہ، نماز کی طرح ایک عبادت ہے اسی لئے مالک نصاب کو مقررہ شروط و قیود کا لحاظ رکھتے ہوئے مال کا ایک معین حصہ اس کے مصارف میں بطور تملیک اس طرح ادا کرنا ضروری ہے کہ اس کی ادائیگی میں بجز اقتثال امر الہی، شخص مودی الیہ سے کسی قسم کی کوئی غرض حصول نفع کی خاطر نہ ہو (تتویر الابصار) اس لئے وہ ان لوگوں پر بھی اس کو صرف نہیں کر سکتا کہ جن کے دینے میں حصول نفع کا احتمال ہو کما قال فی رد المحتار: "فلا یدفع لأصله ای وإن علا، ولقرعه، ای وان سفل و کذلزوجته و زوجها، وعبده و کاتبه، لأنه بالدفع الیهم لم تنقطع المنفعة عن الملك، ای المزکی من کل وجه"۔ اور اسی بنا پر اجرت معاوضہ پر بھی اس کا صرف کرنا جائز نہیں (رد المحتار ۲/۱۷۷) معلوم ہوا کہ مدرسین کی تنخواہ مذکوۃ سے نہیں ادا کی جاسکتی کہ وہ معاوضہ ہے ان کے عمل کا، اور زکوۃ میں معاوضہ مقصود نہیں ہوتا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عالمین صدقات کے ساتھ اغنیاء مدرسین کو ملحق کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ ان کو جو کچھ ملتا ہے وہ بطریق عمالہ ہے اور چونکہ یہ عمالہ بقدر کفاف یعنی: ان کے اور ان کے اعوان کی ضرورت اور حاجت کے مطابق دیا جاتا ہے اس لئے اس کو اجرت و معاوضہ سمجھنا غلط ہے کیونکہ وہ مقدار جو اس کو اور اس کے اعوان کو کافی ہو سکے وہ مجہول اور غیر معلوم ہے۔ اور احد العوضین کی جہالت جواز اجارہ سے مانع ہے، پس معلوم ہوا کہ عامل صدقہ کا استحقاق بطور اجرت و معاوضہ کے نہیں ہے بلکہ بطریق کفایہ ہے بنا بریں مدرسین و ملازمین مدرسہ کو عالمین صدقات کے ساتھ ملحق کرنا غلط ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ دیگر عالمین کے عمالہ سے جو ان کو بیت المال سے ملتا تھا، مدرسین کے مذکوۃ سے تنخواہ دینے کے جواز پر استدلال صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ بیت المال دراصل اسلامی خزانہ کا نام ہے، جس ایک میں جنس غنائم وغیرہ جمع ہوتے تھے اور اس کو آیت "و اعلموا انما غنمتم" الخ کے بموجب صرف کیا جاتا تھا۔ دوسرا شعبہ بیت الصدقات تھا۔ جس میں عشر و زکوۃ فطرہ کے اموال جمع ہوتے تھے اور اس کو مصارف منصوصہ ثنائیہ میں صرف کیا جاتا تھا۔ نیز ایک شعبہ خراج الارض والجزیہ تھا جس میں زمینوں کا خراج اور جزیہ وغیرہ کا مال جمع رہتا۔ اس شعبہ سے قاضی مفتی اور علماء وغیرہ کو بقدر کفاف ملتا تھا۔ چوتھا شعبہ لاوارث لوگوں کے ترکہ اور لقطات کا تھا جس کو ضوابط کہتے تھے۔ اس سے عام مصالح المسلمین میں امداد ملتی تھی (عالمگیری وغیرہ) پس یہ ثابت کر کے کہ علماء وقضاۃ اور عمال کو بیت المال سے تنخواہ ملتی تھی یہ ثابت کرنا کہ مذکوۃ سے مدرسین تنخواہیں پاسکتے ہیں صحیح نہیں۔ ممالی آخرہ۔

املاہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی

المدرس، مدرسہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی

فتاویٰ ثانیہ ۱/۲۵۸/۲۵۹/۲۶۰

س: یہاں انجمن کی بقا اور تبلیغی و دینی خدمات کے لئے ایک فنڈ بنایا گیا ہے۔ جس میں فی الحال دس ہزار روپے جمع ہو چکے ہیں اور ماہانہ چندے اس کے علاوہ ہیں۔ یہ دس ہزار کی رقم لوگوں نے زکوٰۃ میں سے دی ہے، دریافت طلب امر یہ ہے کہ کیا یہ زکوٰۃ کا صحیح مصرف ہے؟

ج: زکوٰۃ کے مصارف منصوصہ میں ایک مصرف ”فی سبیل اللہ“ بھی ہے۔ ”سبیل اللہ“ سے کیا مراد ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ دو قول زیادہ مشہور ہیں۔ جمہور کے نزدیک صرف مجاہدین وغزاة مراد ہیں، شمس الدین ابن قدامہ ”الشرح الکبیر علی متن المتق“ میں لکھتے ہیں: ”لا خلاف فی أنهم الغزاة، لأن سبیل اللہ عند الإطلاق، هو الغزو“ انتہی، ان لوگوں کے نزدیک زکوٰۃ عشر کی رقم علوم شرعیہ کی ترویج و اشاعت، اجراء مدارس، ارسال دعاۃ و مبلغین، تاسیس و بقاء انجمن ہائے اہل حدیث پر صرف کرنی جائز نہیں، اس کے برخلاف بعض علماء کا یہ خیال ہے کہ ”فی سبیل اللہ“ کے ذریعہ ایک جامع و حاوی مقصد کا دروازہ کھول دیا گیا ہے۔ جس میں دین و امت کے مصالح کی ساری باتیں آگئی ہیں مثلاً قرآن اور علوم شرعیہ کی ترویج و اشاعت، مدارس کی تاسیس و اجراء، دعاۃ و مبلغین کی ترسیل، ہدایت و ارشاد کے تمام مفید وسائل جن میں انجمن ہائے اہل حدیث کی تاسیس و بقاء اور ان کے ذریعہ تبلیغی و دینی خدمات بھی داخل ہیں۔ سید رشید رضا مرحوم، ابن قدامہ کے قول مذکور کی تردید میں لکھتے ہیں:

”وهذا غير صحيح، بل سبیل اللہ هو الطريق الموصل الى مرضاته وجنته، وهو الاسلام في جملته، وآية الانفاق في سبیل اللہ، تشمل جميع انواع النفقة المشروعة، وماذا يقول في آيات الصدقات الإضلال عن سبیل اللہ، والهجرة في سبیل اللہ، بل لا يصح أن يفسر سبیل اللہ في آيات القتال نفسها بالغزو، لأن القتال هو الغزو، وإنما يكون في سبیل اللہ، إذا أريد به أن تكون كلمة اللہ هي العليا، ودينه هو المتبع، فسبیل اللہ في الآية يعم الغزو الشرعي وغيره من مصالح الاسلام بحسب لفظه العربي، يحتاج التخصيص الى دليل صحيح“ انتہی۔

قلت: الراجح عندی أنهم الغزاة خاصة، وإن كانت كلمة سبیل اللہ، بحسب لفظها العربي عادة، تشمل جميع مصالح الاسلام العامة، لكن المراد في آية مصارف الزکوٰۃ، فيما أرى واللہ أعلم بمراد كلامه، الغزو الشرعي خاصة..... والدليل على هذا التخصيص ما روى عن احمد (۱) و مالک (۲) و ابو داود (۳) وابن ماجه (۴) وغيرهم، عن ابی سعيد مرفوعاً: ”لا تحل الصدقة لغنى الا لخمسة، لعامل عليها، أو لرجل اشتراها بماله، أو غاز في سبیل اللہ“ الخ۔ فقولہ: غاز في سبیل اللہ، نص في ان المراد في الآية، هم الغزاة، وعلى هذا لا يدخل في سبیل اللہ، الأغنياء من أصحاب الدعوة والارشاد والهداية والافتاء والتدريس وغيرهم، من الموظفين في

(۱) مسند احمد ۲/ ۱۶۴، (۲) موطا الامام مالك (۶۰۶) ص: ۱۷۹ (۳) كتاب الزكاة باب من يجوز له اخذ الصدقة وهو غني؟

(۴) (۱۶۳۶) ۲/ (۴) كتاب الزكاة باب من حل له الصدقة (۱۸۴۱) ۱/ ۵۹۰۔



المعاهد الدينية والمدارس العربية، ولا يدخل فيها أيضا تأسيس تلك المعاهد والمدارس وإقامتها وإعانتها وتعميرها وغير ذلك مما يشبهه. اب تک میرا خیال یہی ہے لعل اللہ يحدث بعد ذلك امراً.

(جریدہ الہدی درجہ ۵: ج ۵: ش ۱۰۱۳)

ذی القعدہ ۱۳۷۲ھ / یکم اگست ۱۹۵۳ء)

س: اگر ہم بیت المال بنادیں اور اس میں زکوٰۃ فطر، قربانی کی کھال کا پیسہ جمع کریں اور اس بیت المال کی رقم سے کتاب وغیرہ منگائیں تو کیا ہم اہل نصاب اس کتاب کو پڑھ کر اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں؟

ج: ایسی کتابوں سے نہ ان لوگوں کو فائدہ اٹھانا جائز ہوگا، جن کی زکوٰۃ و فطرہ اور چرم قربانی کی قیمت سے یہ کتابیں خریدی جائیں اور نہ دوسرے اہل نصاب کو، اپنے صدقہ فطر و زکوٰۃ سے خود فائدہ اٹھانا بالاتفاق ممنوع و ناجائز ہے۔ فرمایا: ”العائد فی صدقہ کالکلب يعود فی قینہ“ اور فرمایا: ”لا تعد فی صدقتک“ (۱) اسی طرح دوسرے اغنیاء و اہل نصاب کے لئے بھی زکوٰۃ و فطرہ حلال نہیں ہے ”إلا لخمسة، لغاز فی سبیل اللہ، أو لعامل علیہا، أو غارم، أو لرجل اشتراها بماله، ولرجل له جار مسکین فتصدق علیہ، فأهدی المسکین للغنی“ (احمد ابو داود ابن ماجہ حاکم) (۲) زکوٰۃ کے آٹھ مصرف و محل قرآن میں بیان کئے گئے ہیں (إنما الصدقات للفقراء والمساکین) الآیۃ۔ اور یہی فطرہ کے مصارف بھی ہیں آنحضرت ﷺ نے فطرہ کو زکوٰۃ فرمایا ہے: ”فمن أداها قبل الصلوة، فهي زکوة مقبولة“ پس زکوٰۃ و فطرہ کو ان کے مصارف ثنائیہ میں پہنچانا چاہئے۔ اور اس معاملہ میں بہت احتیاط برتنی چاہئے چرم قربانی کے مستحق و مصرف فقراء و مساکین ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”امرئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن أقوم علی بدنه، وأن أقسم لحومها وجلودها وجلالها علی المساکین، وألا أعطی فی جزارتها شینا (بخاری مسلم) (۳)۔

قال الامیر الیمانی: ”دل الحدیث علی أنه يتصدق بالجلود والجلال الی قوله وحکم الاضحیۃ حکم الہدی فی أنه لا یباع لحمها ولا جلدہا، وأنه لا یعطى الجزار منها شینا اجرۃ“ (سبل السلام ۱۵۳/۳) کھال کی قیمت اپنے مصرف میں لانا ہرگز جائز نہیں ہے۔ فرمایا: ”من باع جلد أضحیۃ لیسفک قیمته علی نفسه) فلا أضحیۃ له“

(۱) صحیح البخاری کتاب الہبۃ باب لا یحل لاحد ان یرجع فی ہبتہ ۱۴۲/۳ و مسلم کتاب الہبات باب تحریم الرجوع فی الصدقۃ والہبۃ (۱۶۲۲) ۱۲۳۹/۳ (۲) مسند احمد ۱۶۴/۲، ابو داود کتاب الزکوۃ باب من یحوز لہ اخذ الصدقۃ وهو غنی (۱۶۳۵) ۲۸۶/۲، ابن ماجہ کتاب الزکوۃ باب من نحل لہ الصدقۃ (۱۸۴۱) ۵۹۰/۱، المستدرک ۴۰۷/۱، (۳) بخاری کتاب الحج باب لا یعطى الجزار من ہدیہا شینا ۷۱۸۶/۲۔ مسلم کتاب الحج، باب فی الصدقۃ بلحوم الہدی (۱۳۱۹) ۹۵۴/۲۔

(بیہقی فی السنن الکبریٰ، والحاکم فی تفسیر سورة الحج) ہاں فروخت کئے بغیر چرم قربانی کو اپنے مصرف میں لانا مثلاً: بستری اور تکیہ بنانا، بیک و صندوق و ڈول و مشک وغیرہ بنوا کر اس سے فائدہ اٹھانا بلاشبہ جائز و درست ہے۔ ”عن ابی سعید ان قتادة بن النعمان اخبرہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قام: فقال: انی کنت امرتکم“ الحدیث. وفيہ: ”واستمعوا جلودھا ولا تبيعوها“ الخ (احمد ۱۵/۴).

(محدث دہلی ۱۳۵۹ھ)

س: عشر و زکوۃ و صدقہ فطر و چرم قربانی کی مدد سے آزاد جو نیر ہائی اسکول کے مصارف کو برداشت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس علاقہ میں کچھ مدارس ایسے ہیں جن میں سرکاری نصاب کے مطابق درجہ ہشتم تک تعلیم دی جاتی ہے اردو کو لازمی طور پر شامل نصاب رکھا جاتا ہے۔ قرآن و حدیث کی روشنی میں جواب سے نوازیں

(عبدالرؤف ندوی)

ج: عشر و زکوۃ کے مصارف قرآن کریم میں صراحتاً مذکور ہیں۔ ان میں ایک مصرف ”فی سبیل اللہ“ بھی ہے اور ”سبیل اللہ“ سے مراد رائج الوقت اسلحہ کے ذریعہ خلیفہ المسلمین، یا اس کے مامور کی ماتحتی میں کافر حریوں سے جہاد کرنے والے مسلمان، اور ضروریات جہاد ہیں۔ ظاہر ہے کہ آزاد جو نیر ہائی اسکول یا دینی مکتب و مدرسہ اس مصرف میں داخل نہیں ہیں، اس لئے ان اسکولوں، دینی مدرسوں اور مکتبوں کو ”فی سبیل اللہ“ کا مصداق سمجھ کر ان پر عشر و زکوۃ کی رقم صرف کرنا صحیح نہیں ہے۔ البتہ اگر ان اسکولوں، مدرسوں اور مکتبوں میں تعلیم پانے والے غریب بیرونی طلبہ یا غریب والدین کے نابالغ بچے ہیں، تو زکوۃ کی دومینہ مصرف فقراء و مساکین میں ان طلبہ اور بچوں کے والدین کے داخل ہونے کی بنا پر ان طلبہ اور بچوں کے خورد و نوش اور ان کی جملہ تعلیمی ضروریات پر عشر و زکوۃ کا مصرف کرنا جائز ہوگا۔

کارپردازان اسکول و مدرسہ، وکیل و امین ہونے کی حیثیت سے ان مستحقین پر مذکورہ رقم صرف کریں گے۔ یہی حکم صدقۃ الفطر کا بھی ہے۔ ہذا ما عندی والعلم عند اللہ تعالیٰ

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری ۲۸/۵/۱۳۹۳ھ

محدث بنارس (شیخ الحدیث نمبر)

س: کیا مال زکوۃ مسجد کے کاموں میں خرچ کر سکتے ہیں؟ مثلاً: مال زکوۃ سے اس کے لیے جائداد خریدنا، مسجد کی عمارت بنانا۔ یا امام و مؤذن کو تنخواہ یا انعام دینا یا روزہ داروں کو کھانا جائز ہے؟

(عبدالرؤف خان، جھنڈاگری بستی)

ج: زکوۃ کا مال مسجد کے کسی کام میں صرف کرنا جائز نہیں نہ اس سے کسی کو اذان یا امامت کی اجرت یا انعام دینا جائز ہے۔ نہ

مالدار روزہ داروں کو اس سے کھانا جائز ہے۔

(محدث دہلی)

س: مسجد کے جاجم، دری، چٹائی، لوٹا اور اس کی مرمت و صفائی میں اور مسجد کے مؤذن یا میاں جی کی تنخواہ میں عشر یا زکوٰۃ کی رقم خرچ کی جاسکتی ہے یا نہیں؟

(عبدالرؤف خاں جھنڈاگریستی)

ج: مسجد کے لوٹے، رسی، بالٹی، چٹائی، دری، جاجم، فرش اور اس کی مرمت و صفائی یا تعمیر میں عشر اور زکوٰۃ (اوساخ الناس) کا خرچ کرنا درست نہیں۔ کیوں مسجد اور اس کی ضروریات، زکوٰۃ کے مصارف منصوصہ میں داخل نہیں..... ”ولا يجوز صرف الزکوٰۃ الى غير من ذكر الله تعالى، من بناء المساجد والقناطر والسقايات واصلاح الطرقات وسد البشوق وتكفين الموتى والتوسعة على الأضياف، وغير ذلك من القرب التي لم يذكرها الله تعالى، وقال انس والحسن: ما اعطيت في الجسور والطرق فهي صدقة ما ضية، والأول أصح، لقوله سبحانه وتعالى: ”إنما الصدقات للفقراء والمساكين“، وإنما اللحصر والاثبات، تثبت المذكورة وتنفي ما عداها“ (المغنی ۴/۲۵۱)

مؤذن مسجد اور میاں جی کی گذراوقات کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، اور وہ محتاج و ضرورت مند ہیں، تو زکوٰۃ کا مصرف ہونے کی حیثیت سے عشر اور زکوٰۃ سے معین یا غیر معین مقدار کے ذریعہ ماہ ب ماہ ان کی امداد کی جاسکتی ہے۔

(محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ۹ ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ / جنوری ۱۹۴۲)

س: (۱): زید کے پانچ مستقل آدمی ہیں جو زراعت کا کاروبار کرتے ہیں ان کو قرضہ غلّی یا نقدی دیا جاتا ہے، فصل پیدا ہونے پر وصول لیا جاتا ہے، اگر ان ملازمین کو کسی وقت ضرورت پڑے تو کیا عشر و زکوٰۃ سے امداد کی جاسکتی ہے، چاہے مسلم ہو یا غیر مسلم ہو؟ بینوا تو جروا۔

س: (۲): احمد کا زید پانچ سو روپیہ کا قرض دار ہے۔ احمد اس کو پانچ سو روپیہ بد عشر سے دینا چاہتا ہے۔ لیکن زید، احمد کو خاموشی سے بغیر عشر بتائے ہوئے اس کو رقم دے کر وصول لے تو کیا ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا تو جروا۔

(سائل: دفتر جمعیت اہل حدیث)

واقع تھانہ روڈ قصبہ تلشی پور ضلع گونڈہ

ج: (۱): غیر مسلم کو عشر و زکوٰۃ، صدقۃ الفطر کی حال میں بھی دینا جائز نہیں ہے اور اپنے غریب مسلمان ہلو، ہی یا ملازم کو عشر و زکوٰۃ و فطرہ دیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ ایسا کرنے کی صورت میں اس کا کوئی فائدہ بالواسطہ یا بلاواسطہ خود اپنے کو نہ پہنچے۔



ج: (۲) مرقومہ صورت درست نہیں ہے، البتہ اگر یہ مقرض ایسا کمزور حال ہے کہ قرض کی ادائے گی کی کوئی صورت نہیں رکھتا اور زکوٰۃ کا شرعی مصرف نہیں ہے، تو احمد، زید کو یہ بتا کر کہ مذکورہ رقم مذکوٰۃ یا عشر کی ہے اور تم اس کو لے کر اس میں جو تصرف چاہو کر سکتے ہو، اسے زید کو دینا درست ہوگا اس کے بعد زید اپنے خوشی سے احمد کو اپنے ذمہ قرض کی ادائے گی میں یہ رقم دیدے تو احمد کے لئے اس کا لینا درست ہوگا۔

ہذا معندی والعلم عند اللہ تعالیٰ  
عبید اللہ رحمانی مبارکپوری  
(محدث بنارس / شیخ الحدیث نمبر)

س: ملک بنگال میں پیروں نے یہ عادت کر لیا ہے کہ صدقہ فطر و قیمت چرم قربانی جس قدر ہوتا ہے اس کو تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ خود لیتے ہیں، اور ایک حصہ امام مسجد کو دیتے ہیں، اور ایک حصہ مدرسہ وغیرہ میں دیتے ہیں۔ اگرچہ امام مسجد و پیر صاحبان صاحب نصاب ہوں۔ کیا اس طرح مال مذکورہ کو تقسیم کرنا جائز ہے؟ اور صاحب نصاب کو اس مال کا لینا جائز ہے یا نہیں؟

ابو محمد شرف الدین  
معرفت نشی عبد المجید صاحب رنگ پور

ج: صدقہ فطر اور زکوٰۃ کے مصرف ایک ہیں کیونکہ آنحضرت ﷺ نے صدقہ فطر پر زکوٰۃ کا اطلاق فرمایا ہے۔ کمالا یخفی علی من له أدنی اطلاع علی کتب الحدیث اور زکوٰۃ غنی (صاحب نصاب) کے لئے درست نہیں ہے۔ ائمہ مساجد و پیر صاحبان (اگر وہ فقراء و مساکین نہیں بلکہ صاحب نصاب ہیں) ”عالمین“ اور ”فی سبیل اللہ“ میں داخل نہیں ہیں۔ اس لئے ان کو ایسی صورت میں زکوٰۃ و صدقہ فطر لینا حلال و درست نہیں ہے۔ مدرسین و ملازمین مدرسہ کی تنخواہوں میں بھی صرف کرنا درست نہیں ہے کہ زکوٰۃ و صدقہ فطر عبادت الہی ہے جس کی ادائیگی میں معاوضہ اور دنیاوی غرض و نفع کا دخل نہیں ہونا چاہئے۔ ہاں اگر یہ ائمہ مساجد و پیر صاحبان و مدرسین مدارس صاحب نصاب نہیں ہیں، تو بحیثیت فقیر و مسکین ہونے کے بغیر کسی معاوضہ کا خیال کئے ہوئے صدقہ فطر و زکوٰۃ لے سکتے ہیں۔ غریب طلبہ پر بھی صرف کرنا جائز ہے۔

چرم قربانی کا مصرف بھی فقراء و مساکین ہیں خواہ وہ طلبہ ہوں یا اور کوئی۔ صاحب نصاب کے لئے درست نہیں۔  
(مصباح ہستی)

س: ابوداؤد کتاب الزکوٰۃ (۱) میں صدقہ ابو طلحہ صحابی کا اپنے اقربا پر ”ارض اریحا“ یا ”بیر حا“ کا ذکر ہے۔ اس میں نسب نامہ

ابو طلحہ صحابی اور ابی ابن کعب صحابی کا ذکر کیا ہے اس پر صاحب عوف المعبود نے مسامحہ کا دعویٰ کیا ہے۔ پھر اس پر صاحب بذل الحجود نے تعاقب کیا ہے اور لکھا ہے: ”ولیس فیہ شامة مسامحة کما ادعاه صاحب العون“ میرے خیال میں صاحب البذل کی خود ساخت ہے بلکہ غلطی ہے۔ وہ عبارت احباء کو اور مقصد صاحب العون کو نہیں سمجھے، اور بقول ان کے جب زیادتی عمرو بن مالک کے بعد زید مناة کے نسخ کی غلطی ہے۔ تب عمرو بن مالک اب تاسع کیسے ہو سکتا ہے؟ اور اگر یہ لکھنا کہ عمر و بن مالک الاول لا یجتمعان فیہ قطعاً پر کیا دلیل ہے۔

(عبدالحی، از کھنڈیلہ جے پور)

ج: میرے نزدیک بھی ابو طلحہ کے نسب میں ”زید مناة“ اور ”عدی بن عمرو بن مالک“ سے درمیان ”عمرو بن مالک“ کی زیادہ ”وہبہ“ سے نسخ کی غلطی ہے۔

اس لئے کہ تہذیب التہذیب، اسد الغابہ، استیعاب، طبقات ابن سعد میں یہ زیادہ موجود نہیں ہے۔ اور اس لئے کہ صحیح بخاری میں بھی ابوداؤد اور کتب مذکورہ بالا کی طرح بغیر اس زیادہ کے ان کا نسب نامہ مذکور ہے۔ اور صحیح بخاری کے کسی شارح نے اس عدم زیادہ پر استدراک نہیں کیا ہے۔ اور اس لئے کہ حسان بن ثابت (جو ابو طلحہ کے ساتھ اب ثالث ”حرام“ میں مل جاتے ہیں) کے نسب نامہ میں خود صاحب اصابع نے اس زیادہ کو ذکر نہیں کیا ہے جس طرح کہ اوروں نے نہیں ذکر کیا ہے۔

(۲) غور طلب اور محتاج حل ابوداؤد کی یہ عبارت ہے: ”قال الأنصاری: بین أبي و أبي طلحة ستة آباء“ صحیح بخاری کے ایک نسخہ میں یہ عبارت اس طرح واقع ہے: ”وأبي إلى ستة آباء إلى عمرو و بن مالک“ انتہی۔ فقوله: إلى عمرو و بن مالک بدل من قوله إلى ستة آباء، عادة الجاهل يتعلق به بمحذوف، والمعنى: وأبي بجامع حسان وأبطلحة إلى ستة آباء من آباء ه إلى عمرو و بن مالک فافهم۔

صاحب عون کے خیال میں سنن ابوداؤد کی اس عبارت سے محمد بن عبد اللہ بن ثنی الانصاری کا مقصد یہ ہے اور یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ: ابی اور ابو طلحہ دونوں عمرو بن مالک میں مل جاتے ہیں جو اب سادس ہیں۔ اسی طرح ابو طلحہ کے بھی اب سادس ہیں۔ چنانچہ صاحب عون لکھتے ہیں: ”وکلام الأنصاری یشير بأن عمرو و أب سادس لأبي طلحة أيضاً“ انتہی۔ لیکن عمرو بن مالک کا ابو طلحہ کے لئے اب سادس ہونا واقعہ کے خلاف ہے کمالاً یخفی، کیونکہ عمرو بن مالک ابو طلحہ کے لئے اب سابع ہیں نہ سادس۔ پس اگر انصاری کا مقصد وہی ہے جو صاحب عون کے خیال میں آیا ہے اور جس کو انہوں نے اپنے لفظوں میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے اور جس پر ہم نے خط کھینچ دیا ہے تو بلاشبہ انصاری سے مسامحہ ہوا ہے۔ کیونکہ ”عمر و بن مالک“، ”ابی“ کے تو اب سادس ہیں لیکن ابو طلحہ کے اب

سادس نہیں ہیں۔ بلکہ اب سابع ہیں۔

اور صاحب بذل کے خیال میں انصاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ: طرف اول میں ابی طلحہ اور طرف آخر میں دونوں کو ملانے والے اب کے درمیان کتنے آباء آتے ہیں اور ان دونوں طرفوں کے مابین کتنے آباء کی تعداد ہے۔ چنانچہ ابو طلحہ اور عمرو بن مالک کے درمیان چھ آباء ہیں۔ سہل، اسود، حرام، عمرو، زید مناة، عدی۔ اسی طرح ابی اور عمرو بن مالک کے درمیان پانچ ہی آباء ہیں۔ کعب، قیس، عبید، زید، معاویہ۔ اس کی تصدیق ہو جائے۔ لیکن ایسا ہے نہیں، کیونکہ ابی اور عمرو بن مالک کے درمیان پانچ ہی آباء ہیں۔ کعب، قیس، عبید، زید، معاویہ۔ اس لئے صاحب بذل کو انصاری کے قول ستہ آباء کے بعد ”باعتبار ابی طلحہ“ بڑھانا پڑا تاکہ انصاری کا کلام (اگر ان کا مقصد وہی ہے جو صاحب بذل نے سمجھ کر ظاہر کیا ہے) صحیح ہو جائے اور کسی کو انصاری سے مسامحہ ہونے کا خیال نہ پیدا ہو۔

ہماری اس تقریر سے معلوم ہوا کہ انصاری کا کلام، خواہ اس کا وہ مطلب ہو جو صاحب عون نے سمجھا ہے، یا وہ مطلب ہو جو صاحب بذل نے سمجھا اور ظاہر کیا ہے۔ دونوں مطلبوں کی بنا پر۔ مسامحہ سے خالی نہیں ہے۔ صاحب عون نے تو اس مسامحہ کو صاف بیان کر دیا اور صاحب بذل نے ”باعتبار ابی طلحہ“ کر یہ کوشش کی کہ اس نے مطلب کی صورت میں جو مسامحہ ہے وہ مندرفع ہو جائے، اور کسی کو یہ وہم و خیال نہ پیدا ہو کہ صاحب بذل کے سمجھے ہوئے مطلب کی بنا پر بھی انصاری کی عبارت میں مسامحہ ہے۔

حالانکہ مسامحہ کے تصور اور خیال سے بچانے کے لئے ”باعتبار ابی طلحہ“ بڑھا کر، انہوں نے یہ غلطی کی ہے کہ طرف اول اور طرف ثانی کے درمیان چھ آباء آنے کو ابو طلحہ کے ساتھ مخصوص کر دیا، درآنحالیکہ انصاری یہ دعویٰ ”ابی“ کے متعلق بھی کور ہے ہیں ورنہ ”بین ابی و ابی طلحہ الی ستہ آباء“ کے کہنے کی کیا ضرورت تھی۔ صرف یہ کہہ دیتے بین ابی طلحہ و عمرو بن مالک الذی یجمع آباء طلحہ ستہ آباء فافہم۔

۳۔ صاحب عون کے ”نعم علی ما فی الاصابة یصیر عمرو بن مالک“ الخ پر صاحب بذل نے جو گرفت کی ہے وہ میرے نزدیک صحیح ہے۔

اصابہ اور صاحب عون کی عبارتوں کا مطلب اور مقصد واضح ہے۔ اصابہ کے بیان کردہ نسب نامہ کی رو سے (اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے) وہ عمرو بن مالک جو زید مناة اور عدی بن عمرو بن مالک کے درمیان زیادہ کیا گیا ہے ابو طلحہ کا اب سادس تو ہے لیکن ابو طلحہ اور ابی کو قطعاً نہیں جمع کرتا۔ یعنی: بلاشبہ دونوں کا نسب اس عمرو بن مالک اول میں نہیں ملتا، بلکہ عدی سے اوپر عمرو بن مالک ثانی میں ملتا ہے، اور جو بناء تسلیم صحت نسخہ اصابہ دونوں کو جمع کرنے والا یہ عمرو بن مالک ثانی بلاشبہ ابو طلحہ کا اب ثانی ہے۔ اور انصاری (بناء علی ما فہمہ صاحب العون) یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جس عمرو بن مالک میں دونوں کا نسب ملتا ہے وہ ان دونوں کا اب سادس ہے نہ مطلق عمرو بن مالک۔

۴۔ عمرو بن مالک اول میں دونوں کے عدم اجتماع کی دلیل طلب کرنا ابی اور ابو طلحہ کے نسب ناموں سے آنکھیں بند کر لینے کے



مرادف ہے۔ کاش آپ نے اصحاب اور صاحب عوں کی عبارتوں کی خود تشریح کر دی ہوتی۔ اور ابی وابو طلحہ کا عمرو بن مالک اول میں اجتماع ثابت کر دیا ہوتا۔ علی سبیل الاجمال دوسرے پر عدم فہم کا الزام رکھ دینا، اور خود کچھ نہ کہنا اور تشریح سے گریز کرنا معنی الشعر فی بطن الشاعر کے مثل ہے یا پھر کچھ اور مقصود ہے۔

(محدث دہلی)

ج: قرآن کے اندر بیان کیے گئے زکاة کے ہشتگانہ مصارف میں ”فی سبیل اللہ“ کا معنی اور مفہوم جو لوگ (جماعت اسلامی اور بعض علماء اہلحدیث) ”اللہ کی راہ میں“، یعنی ہر نیک کام یا وہ نیک عمل جس سے دین اسلام کی نشر و اشاعت اور تبلیغ ہو سکے بیان کرتے ہیں۔ کے نزدیک مسجد و مدرسہ اور مسافر خانہ و پل و شفا خانہ وغیرہ کی تعمیر و نیز مدرسین و مبلغین و حجاج و ائمہ مساجد وغیرہ سب ہی ”سبیل اللہ“ میں داخل ہیں۔ اگرچہ وہ غنی یعنی صاحب نصاب ہوں۔ لیکن ہمارے نزدیک ”فی سبیل اللہ“ کا یہ لغوی معنی قطعاً مراد نہیں ہے۔ بلکہ اس سے ”جہاد بالسلاح“ اور ضروریات جہاد جس میں مجاہدین اور غزاة داخل ہیں، مراد ہے۔ مجاہد بالسلاح اگر چہ غنی ہو، اس کے لیے جہاد کے وقت زکوة کی رقم کا اپنے کام میں لانا، اپنے اوپر خرچ کرنا جائز اور درست ہے۔ ارشاد نبوی ہے: ”لا تحل الصدقة لغنی، الا لخمسة، لغاز فی سبیل اللہ“ الخ (۱)

محض فقراء و مساکین کی ضروریات علاج کے لیے، زکاة کی رقم سے شفا خانہ بنوا کر، اس میں صرف غریبوں یعنی: فقراء و مساکین کے علاج کا انتظام کرنا، اور ان کو بلا قیمت دوا دینا، اور ان کے علاج کے سلسلے میں زکاة کی رقم سے ڈاکٹر وغیرہ کی تنخواہ دینا جائز ہوگا کہ ایسے شفا خانہ سے صرف وہی لوگ منتفع ہوں گے جو فقیر و مسکین ہونے کی بنا پر زکوة کے مصرف ہیں۔ اغنیاء کو اس سے فائدہ اٹھانے کا حق نہیں ہوگا کہ وہ زکاة کا مصرف نہیں ہیں۔ ہماری مرقومہ احتیاط پر عمل ہو سکے تو زکوة کی رقم سے شفا خانہ بنوا کر صرف غریبوں کو اس سے فائدہ پہونچانے میں شرعاً کوئی کراہت و قباحت نہیں ہوگی۔ هذا ما ظهر لی وتحقق عندی، والعلم عند اللہ تعالیٰ۔

الملاہ عبید اللہ الرحمانی المبارکپوری

(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام مولانا عبدالسلام الرحمانی: ص ۱۶۰/۱۶۱)

(۱) جن مولویوں کے نزدیک ”فی سبیل اللہ“ عام ہے یعنی: ہر کار خیر کو شامل ہے۔ ان کے یہاں عشر، زکوة، فطرہ کے بارے میں بڑی گنجائش ہے اور جن محققین کے نزدیک ”فی سبیل اللہ“ سے مراد صرف جہاد بالسلیف اور مجاہدین بالسلیف اور ضروریات جہاد کے علاوہ کسی اور جگہ نہیں خرچ کی جاسکتی ہے۔

☆ صدقۃ الفطر غیر مسلم کو نہیں دینا چاہیے صدقۃ الفطر واجبات و فرائض سے ہے اور واجبات صدقہ کا کسی غیر مسلم کو دینا درست نہیں ہے اس کے مستحق صرف مسلمان فقراء و مساکین ہیں۔

☆ زکوٰۃ کے مصارف ہشتگانہ مذکورہ فی القرآن میں ایک مصرف مؤلفۃ القلوب ہے۔ اگر کسی غیر مسلم کے بارے میں یہ توقع ہو کہ وہ مالی معاونت اور داد و پیش کی وجہ سے اسلام اور مسلمانوں کی طرف مائل ہو کر اسلام قبول کر لے گا، یا مسلمان اس کے شر اور فتنہ و ایذاء سے محفوظ رہ سکیں گے، تو ایسی صورت میں غیر مسلم کو زکوٰۃ و عشر اور فطرہ کی رقم سے بطور تالیف قلب دے سکتے ہیں۔

☆ ”تؤخذ من اغنیاء ہم وترد علی فقرائهم“ کا ارشاد نبوی فقراء مسلمین اور موسیقی کی زکوٰۃ اور غلہ کے بارے میں ہے اور یہی حکم سونے چاندی کی زکوٰۃ کا بھی ہے کہ مسلم اغنیاء سے وصول کر کے مسلم فقراء اور دوسرے مہینہ مصارف میں صرف کی جائے گی اور جو حکم زکوٰۃ و عشر کا ہے وہی صدقۃ الفطر کا بھی ہے۔ چرم قربانی اور نذر کے پیسے بھی صرف مسلمانوں کو دیئے جائیں گے البتہ ایصال ثواب بہ محتاج غریب کو دے کر کیا جاسکتا ہے، اپنی زکوٰۃ و عشر اور فطرہ و نذر اور ایصال ثواب کی رقم خود اپنے اوپر خرچ کرنا درست نہیں ہے، چرم قربانی بغیر فروخت کئے ہوئے اپنے کام میں لاسکتا ہے۔ واللہ اعلم

عبد اللہ رحمانی

شعبہ ۲ رمضان ۱۳۸۸ھ

(الفلاح بھیکم پور گوئڈہ علامہ عبد اللہ رحمانی نمبر

ج: ۳/۳ ش: ۱۱/۱۲/۱۲ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء ۱۳۱۵ھ)

☆ مدرسہ کے مدرس سے چندہ وصول کرنے کا کام رمضان کی چھٹیوں میں لینا، اور اس کو اس کام کی اجرت میں ایک مہینہ کی پوری تنخواہ، رمضان کی مقررہ تنخواہ کے علاوہ یعنی: رمضان کی ذیل تنخواہ دینا جائز ہے۔ شرعاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور اگر ناظم اراکین مدرسہ کے مشورہ اور رائے سے اپنی نظامت کی ماہانہ تنخواہ معین کرالے، اور مدرسین اور دوسرے ملازمین کی طرح مقررہ تنخواہ لیا کرے، تو شرعاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن ناظم کا یا کسی دوسرے ملازم کا یا کسی چندہ وصول کرنے والے کا وصول شدہ چندہ کا ۱/۲ یا ۳/۱۱ یا ۴/۱ لینا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ اجرت معلوم نہیں ہے بلکہ مجہول ہے، کسی کو نہیں معلوم کہ چندہ کتنا وصول ہوگا؟ اور اس کا چوتھائی یا تہائی یا چھٹاں یا دسواں حصہ کتنا ہوگا اس معاملہ کو زمین کو بٹائی کے معاملہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ کما لا یخفی۔

چندہ دہندگان کی طرف سے چندہ وصول کرنے والوں کو جو ان کے قریبی ہوتے ہیں چندہ وصول کرنے والوں کو ان کا لینا جائز ہے بشرطیکہ مدرسہ کے چندہ پر اس تبرع کا کوئی اثر نہ پڑے یعنی اس میں کمی نہ کی جائے۔

الملاہ عبد اللہ رحمانی المبارکپوری ۱۴ ذوالحجہ ۱۳۹۹ھ/ ۱۳ اکتوبر ۱۹۷۹ء

(الفلاح بھیکم پور گوئڈہ ج: ۳/۳ ش: ۱۱/۱۲/۱۲ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء ۱۳۱۵ھ)

س: میں کافی دنوں تک سعودی عرب کے ایک فارم میں ملازم تھا مگر کسی مجبوری کے پیش نظر نوکری چھوڑ کر وطن آ گیا اور صورت حال یہ ہے کہ جس کمپنی میں میں ملازم تھا اس کمپنی میں میری نوے ہزار کی رقم جمع تھی جس کو کئی سال کا عرصہ ہو گیا، اب اس اگست ۱۹۸۹ء کے مہینے میں وہ نوے ہزار کی رقم آ گئی ہے، تو اس احترام سے دریافت طلب مسئلہ یہ ہے کہ اب اس رقم پر زکوٰۃ واجب الادا ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کس حساب سے؟ اور نہیں ہے تو اس کی دلیل کیا ہے؟

السائل: عبد المجید انصاری، ممبئی

ج: کمپنی کی ملازمت چھوڑنے کے کئی سال بعد، اس کمپنی کی طرف سے آپ کے نام جو رقم نوے ہزار کی آئی ہے، آپ نے اس آمدہ رقم کی بابت کوئی تفصیل نہیں لکھی کہ وہ کس نوعیت کی ہے!!

وہاں کام کرنے کے زمانے میں کمپنی ہر ماہ آپ کی تنخواہ سے ایک معین مقدار وضع کر کے، آپ کے کھاتے میں جمع کرتی رہی ہے تا آنکہ وہ نوے ہزار تک پہنچ گئی، اور اب کمپنی نے اسے آپ کے یہاں بھیج دیا ہے، اگر مذکورہ رقم کی نوعیت یہی ہے، تو آپ اس پوری رقم کے مالک ہیں، البتہ اس سے پہلے اسے وصول نہیں کر سکتے تھے، اور نہ اس میں کسی قسم کا کوئی تصرف، اور نہ اس سے کوئی فائدہ اٹھا سکتے تھے۔

اس رقم کی دوسری نوعیت یہ ہو سکتی ہے کہ آپ کی کٹوتی کی کل رقم، آمدہ رقم نوے ہزار کا مثلاً دو تہائی ہو، اور بقیہ ایک تہائی کمپنی نے آپ کی حسن کارکردگی کی وجہ سے بطور انعام کے دی ہو۔ اگر مذکورہ آمدہ رقم کی نوعیت یہ ہے تو آپ انعام والی رقم کے اس کی وصولی ہی کے دن مالک ہوئے ہیں، بخلاف کٹوتی والی رقم کے کہ آپ شروع ہی سے ہر جمع ہونے والی رقم کے مالک رہے، گو اس میں تصرف نہیں کر سکتے تھے۔

مذکورہ آمدہ رقم نوے ہزار کی تیسری نوعیت یہ ہو سکتی ہے کہ آپ کی تنخواہ سے کمپنی ہر ماہ کٹوتی کر کے، جو رقم آپ کے کھاتے میں جمع کرتی رہی ہے، کمپنی نے اس پر اتنا سود دیا ہو کہ کل مجموعی رقم نوے ہزار تک پہنچ گئی۔ اگر واقعہ یہی ہے تو آپ اس صورت میں صرف کٹوتی والی رقم کے مالک ہیں، اور سود والی رقم کے مالک نہیں ہیں، اور نہ آپ کے لئے اس سے کسی قسم کا فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

تینوں صورتوں میں آپ کی اصل رقم یعنی: کٹوتی والی میں شرعاً زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ اور کیا وہ مال ”ضمار“ کے حکم میں ہے؟ اور ضمار کا کیا معنی و مفہوم ہے؟ اور ضمار مال میں شرعاً زکوٰۃ ہے یا نہیں؟ اور اگر اس میں زکوٰۃ واجب ہے تو صرف وصولی کے سال کی یا تمام گزشتہ سالوں کی؟ پہلے ”ضمار“ کے معنی معلوم کیجئے۔

ابن الاثیر الجزری النہایۃ فی غریب الحدیث (۱۰۰/۳) میں لکھتے ہیں:

”المال الضمار: الغائب الذی لا یرجى. وإذا رجع فلیس بضمار، من أضمرت الشئ: إذا غیبتہ، فعال

بمعنی فاعل أو مفعول“ انتہی۔



اور شاہ ولی اللہ دہلوی، مصفی شرح فارسی موطا امام مالک میں لکھتے ہیں:

”الضمار: ما يتعذر وصوله كالمغصوب والصال والمجحود“ انتہی معربا۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ مال ضمار وہ مال غائب ہے جس کے ملنے اور وصول ہونے کی امید نہ ہو۔ مثلاً: جس کے پاس وہ مال ہے وہ اتنا تنگ دست اور مفلس ہے کہ اپنے ذمہ کا قرض ادا کرنے کی بوجہ تنگ دستی و مفلسی کے قدرت ہی نہیں رکھتا، یا قرضدار قرض کا اقرار و اعتراف نہیں کرتا، اور اصل مالک کے پاس کوئی گواہ نہیں ہے، یا کسی نے غصب کر لیا ہے، یا وہ گم ہو گیا ہے یا چر الیا گیا ہے۔

اور مال ضمار میں زکوٰۃ کے وجوب و عدم وجوب کے بارے میں فقہاء کے تین قول ہیں: ایک: یہ کہ اس کی وصولی کے بعد تمام گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ دینی ہوگی، امام شافعی رحمہ اللہ کا اظہار القولین یہی ہے۔ اور اس بارے میں دوسرا قول: یہ ہے کہ مال ضمار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، یہی مذہب حنفیہ کا ہے، اور اس بارے میں تیسرا قول: یہ ہے کہ مال ضمار میں صرف ایک سال یعنی: وصولی کے سال کی زکوٰۃ دینی ہوگی۔

شاہ ولی اللہ صاحب ”المسوی شرح الموطا“ ۱/۲۲۷ میں لکھتے ہیں:

”أظهر قولی الشافعی أن فی الضمار والدين المؤجل والمتعذر أخذه، أن یجب فیہ إذا وجد للأحوال کلہا، وقال مالک: علیہ زکوٰۃ حول واحد مثل قول عمر بن عبد العزیز، وعند أبی حنیفہ: لا تجب فی الضمار“ انتہی۔

وفی المصفی: ”فی الضمار ثلاثة أقوال مشهورة: الأول: تجب الزکوٰۃ لجميع السنین الماضية إذا رجع إلى صاحبه. والثانی: لا تجب مطلقا، والثالث: تجب لسنة واحدة قال: ومنظور الأول ظهور الملك، ومنظور الثاني: تعطل النماء، ومنظور الثالث: خوف الاجحاف إذا وجبت لجميع السنین“ انتہی معربا من الفارسیة۔ اور ابن قدامہ ”المغنی“ ۴/۲۷۰ میں لکھتے ہیں: ”الضرب الثاني أن يكون على معسر أو جاحد أو ماطل به فهل تجب فيه الزکوٰۃ؟ علی روایتین اى عن أحمد، إحداهما: لا تجب، وهو قول قتادة وإسحاق وأبى ثور وأهل العراق، لأنه غير مقلدور علی الانتفاع به، أشبه مال المكاتب“۔

والرواية الثانية: يزكیه إذا قبضه لما مضى من الأحوال وهو قول الثوري وأبى عبيد، لما روى عن علی فی الدين المظنون، قال: إن كان صادقا فليزكه إذا قبضه لما مضى، وروى نحوه عن ابن عباس..... وللشافعی قولان كالروایتین، وعن عمر بن عبد العزیز والحسن واللیث والاوزاعی ومالک: يزكیه إذا قبضه لعام واحد“ انتہی۔

وقال ابن قدامة أيضا: "الحكم في المغصوب والمسروق والمجحود والضال واحد، وفي الجميع روايتان (عن أحمد) إحداهما: لا زكاة فيه، نقلها الأثرم والميموني، ومتى عاد صار كالمستفاد، يستقبل به حولا، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي في قديم قوله.

والثانية: عليه زكوته، وعلى ثلثتا الروايتين، لا يلزمه إخراج زكوته قبل قبضه، وقال مالك: إذا قبضه زكاه لحول واحد". انتهى مختصرا.

وقال في الهداية: "لنا قول على رضي الله عنه: لا زكاة في مال الضمار" قال الزيلعي: "غريب"، وفي البناية: "أراد أنه لم يثبت مطلقا"، وقال القاري في شرح النقاية: "ولنا ما ذكره سبط ابن الجوزي في "آثار الانصاف" عن عثمان وابن عمر لا زكاة في مال الضمار". انتهى.

ہمارے نزدیک اس بارے میں رائج قول یہ ہے کہ مال ضمار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، نہ گزشتہ سالوں کی، نہ صرف ایک سال کی، بلکہ وصولی کے بعد جب اس پر ایک سال گزر جائے تب اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔ جس کمپنی میں آپ ملازم تھے، اگر اس کا یہ دستور ہے کہ ملازمین کو نوکری چھوڑنے کے بعد کٹوتی کے ذریعہ ان کی جمع شدہ رقم دیرسویر ضرور دے دیتی ہے، اور ملازمین کو اس دستور کی بنا پر جمع شدہ رقم ملنے کی پوری امید ہوتی ہے اور ملتی بھی ہے، تو ایسی صورت میں آپ کی وصول ہونے والی یہ رقم "مال ضمار" کی قسم سے نہیں ہے۔ آپ کو تمام گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ دینی ہوگی۔ اور اگر کمپنی کا یہ عام دستور نہیں ہے اور تمام ملازمین کو جمع شدہ رقم کے ملنے کی امید نہیں ہوتی، تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اگر کمپنی کسی ملازم کو جمع شدہ رقم خلاف امید دے دے تو اسے اس کی زکوٰۃ نہیں دینی ہوگی، آئندہ جب اس رقم پر ایک سال گزر جائے گا تب زکوٰۃ دینی ہوگی۔

ہذا ما ظہری والعلیم عند اللہ تعالیٰ

املاہ عبید اللہ الرحمانی المبارکفوری ۱۳۱۰ھ / ۱۲/۱۹ / ۱۹۹۰م  
(سہ ماہی افکار عالیہ منوٹا تھ بھنجن جولائی تا ستمبر ۲۰۰۷ء)

☆ کرایہ اور بھاڑے والے مکان یا دوکان سے جو کرایہ کی آمدنی حاصل ہو اپنی ذاتی یا اس کی مرمت پر خرچ کرنے کے بعد جب یہ آمدنی نصاب شرعی کے برابر بنج رہے، اور اس دن سے اس نصاب پر پورا سال گزر جائے تب اس نصاب کی زکوٰۃ ادا کرنی لازم ہوگی یعنی: کرایہ کی آمدنی کی زکوٰۃ اسی وقت لازم ہوگی جب وہ خرچ و اخراجات کے بعد نصاب کے برابر رہ جائے اور اس نصاب پر پورا ایک سال گزر جائے۔ نصاب سے کم میں یا نصاب پر پورا سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم۔

عبید اللہ رحمانی ۲ شوال ۱۳۹۶ھ ۲۸/۹/۱۹۷۶ء

(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

## گنے اور زمین کی دیگر پیداوار میں عشر کا مسئلہ

گنے میں وجوب عشر کے لئے نصاب کی نوعیت اور کیفیت پر کلام کرنے کے ضمن میں ان امور پر غور کرنا مناسب اور مفید ہے:

۱۔ گنے میں عشر ہے یا نہیں؟

۲۔ اگر اس میں عشر ہے تو اس کے لئے نصاب کی رعایت ضروری ہے یا نہیں؟

۳۔ اگر نصاب کی رعایت لازم ہے تو گڑ یا راب کے اعتبار سے نصاب ملحوظ و معتبر ہوگا، یا نفس گنے میں اور گڑ یا راب کا لحاظ نہیں کیا جائے گا؟

۴۔ اور اگر نفس گنے میں ہی بغیر گڑ یا راب کا لحاظ کئے ہوئے نصاب ملحوظ ہے تو کس طرح؟ یعنی: خود اس کے وزن کے اعتبار سے یا

اشیاء منصوصہ اربعہ میں سے کسی ایک کے نصاب کی قیمت کے اعتبار سے؟

میرے نزدیک گنے میں عشر واجب ہے بلکہ زمین کی تمام پیداوار میں جس کو آدمی کاشت کر کے زمین سے حاصل کرے (خواہ وہ

از قسم اقوات ہو، یا از قسم ادم۔ یا از قسم خضر اوات ہو، یا از قسم فواکہ۔ مدخر و مکمل ہو، یا غیر مدخر و مکمل) عشر لازم ہے۔

**دلیل اول:** ”یا ایہا الذین آمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض“۔

(البقرة: ۲۶۷) اور یہ معلوم ہے کہ زکوٰۃ کو ”انفاق“ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: ”والذین یکنزون الذهب

والفضة ولا ینفقونها فی سبیل اللہ“ (التوبة: ۳۴)۔

**دلیل ثانی:** ”وهو الذی أنشأ جنات معروشات و غیر معروشات والنخل والزرع مختلفاً أکله والزیتون

والرمان متشابها و غیر متشابه کلوا من ثمره إذا أثمر و آتوا حقه يوم حصاده“ (الانعام: ۱۴۱)۔

قال مالک فی المؤطا: ”أن ذلک الزکاة واللہ أعلم“۔

وروی البیهقی بأسانیده: عن ابن عباس فی تفسیر قوله تعالیٰ: و آتوا حقه يوم حصاده: ”العشر ونصف

العشر“۔

۲۔ وعن أنس و طائوس و جابر بن زید قالوا: ”الزکوة المفروضة“، قال البیهقی: ”ویدکر نحو هذا عن

سعید بن المسیب، وعن محمد بن الحنفیة، و مالک بن أنس“۔ انتہی۔

وقال الرازی: ”اختلفوا فی تفسیره علی ثلثة أقوال: الأول: یرید به العشر ونصفه، والثانی: أن هذا حق فی

المال سوى الزکوة۔ ثم ذکر من اختار هذا القول – ثم قال: والثالث: أن هذا کان قبل وجوب الزکوة، فلما



فرضت الزکوة نسخ هذا، وهذا قول سعيد بن جبير، والأصح القول الأول، وبه قال في رواية عطاء، وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس والضحاك وهو الأصح، لأن قوله تعالى: "وآتوا حقه يوم حصاده". إنما يحسن ذكره، لو كان ذلك ألحق قبل ورود الآية، لئلا تبقى الآية مجملة، وقد قال عليه السلام: ليس في المال حق سوى الزکوة، فوجب أن يكون المراد بهذا الحق: حق الزکوة" انتهى.

قال الجصاص: "وروى هذا القول عن جابر بن زيد ومحمد بن الحنفية وزيد بن أسلم وقتادة" انتهى. وبسط في ترجيحه بدلائل، ثم قال: "ولما ثبت بما ذكر أن المراد بقوله: وآتوا حقه يوم حصاده: هو العشر، دل على وجوب العشر في جميع ما تخرجه الأرض، إلا ما خصه الدليل، لأنه تعالى ذكر الزرع بلفظ عموم فينظم أصنافه، وذكر النخل والزيتون والرمان، ثم عقبه بقوله: وآتوا حقه يوم حصاده، وهو عائد إلى جميع المذكور، فمن ادعى خصوص شيء منه، لم يسلم له ذلك إلا بدليل، فوجب بذلك إيجاب الحق في الخضر وغيرها، وفي الزيتون والرمان" انتهى.

وقال الرازي قوله تعالى: وآتوا حقه يوم حصاده، بعد ذكر الأنواع الخمسة، وهو العنب والنخل والزرع والزيتون والرمان، يدل على وجوب الزکوة في الكل، وهذا يقتضي وجوب الزکوة في الثمار، كما كان يقوله ابو حنيفة، فإن قالوا: لفظ الحصاد مخصوص بالزرع، فنقول: لفظ الحصد في أصل اللغة غير مخصوص بالزرع، والدليل عليه أن الحصد في اللغة عبارة عن القطع، وذلك يتناول الكل، وأيضاً الضمير في حصاده يجب عوده إلى أقرب المذكورات، وذلك هو الزيتون والرمان، فوجب أن يكون الضمير عائداً إليه. انتهى.

**دليل ثالث:** "فيما سقت السماء والعيون، أو كان عثرياً، العشر، وفيما سقى بالنضح نصف العشر" (صحيح وغيره) (۱) وما بمعنى الذي هو من ألفاظ العموم فنحمله على عمومه إلا ما خصه الدليل، ولا دليل على استثناء الخضر والقطن والفواكه والثمار.

**دليل رابع:** "ليس في حب ولا ثمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق" (مسلم) (۲) لفظ "حب" أو "ثمر" برسم کے جوب اور پھل کو عام ہے، پس خضراوات وغیرہ کو مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔ جو لوگ صرف اشیاء منصوصہ (تمر/زبيب/حطہ/شعیر) میں عشر واجب مانتے ہیں۔ (ابن عمر، ابو موسیٰ اشعری، موسیٰ بن طلحہ، حسن بصری، ابن سیرین، شعبی، حسن بن صالح، ابن ابی لیلی، ابن

(۱) بخاری کتاب الزکاة باب العشر فيما يسقى من ماء السماء والماء الحار (۱۴۸۳) ۱/۲۱۰. مسلم ۱/۳۱۶ (۲) مسلم کتاب الزکاة

المبارک، ابو عبید القاسم بن سلام، سفیان ثوری، امیر یمانی، علامہ شوکانی) حسب ذیل احادیث و آثار سے احادیث و آیات مذکورہ کے عموم کی تخصیص کرتے ہیں:

۱. "عن طلحة بن يحيى عن أبي بردة عن أبي موسى ومعاذ بن جبل، أن رسول الله ﷺ بعثهما إلى اليمن، فأمرهما أن يعلموا الناس أمر دينهم، وقال: لا تأخذوا الصدقة إلا من هذه الأصناف الأربعة: الشعير والحنطة والزبيب والتمر" (بيهقي ۲/۲۵، مستدرک حاکم ۱/۲۰۱، طبرانی).  
وقال الحاكم: "إسناده صحيح".

وقال الحافظ في التلخيص ۱/۷۸: "قال البيهقي: رجاله ثقات وسنده متصل"، وكذا عزاه الشوكاني في النيل، والأمير اليماني في السبل، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد بعد ذكر الحديث: "رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح"، وقال العلامة القنوجي في دليل الطالب: "طبراني غفته رواه ثقات وهو متصل" انتهى.

وقال الذهبي في التلخيص ۱/۴۰۱: "صحيح"، وقال الحافظ في الدراية ص: ۱۶۳: "هو أمثل مما في الباب".

میرے نزدیک یہ حدیث بچند وجوہ صحیح نہیں ہے:

وجہ اول: اس کی سند میں طلحہ بن یحییٰ ہیں اور وہ مختلف فیہ ہیں۔ قال الحافظ فی الدراية: "وفی الإسناد طلحة بن یحییٰ یختلف فیہ".

وجہ ثانی: سند میں اضطراب ہے۔ بعض تلامذہ سفیان نے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے، اور بعض نے موقوفاً چنانچہ بیہقی میں ہے:

"عن أبي موسى الأشعري ومعاذ حين بعثا إلى اليمن، لم يأخذوا إلا من الحنطة والشعير والتمر والزبيب".

قال الزيلعي في نصب الراية ۲/۳۸۹: "قال الشيخ في الإمام: وهذا غير صريح في الرفع" انتهى اور الأشجعي عن سفیان الثوری عن طلحة عن أبي بردة کی اس موقوف روایت کی تائید دوسری روایت سے ہوتی ہے۔

"روى البيهقي من طريق وكيع عن طلحة بن يحيى عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري، أنه لما أتى اليمن لم يأخذ الصدقة إلا من الحنطة والشعير والتمر والزبيب".

معلوم ہوا کہ صرف ان چار چیزوں سے عشر لینا، ان دونوں صحابیوں کا فعل تھا۔

وجہ ثالث: ابو عبید قاسم بن سلام الہروی کتاب الاموال ص: ۴۰ میں اس حدیث کی طرف یوں اشارہ کرتے ہیں:

”وقد روى مثله عن أبى موسى الأشعرى أيضا يروى ذلك عن سفیان عن طلحة بن يحيى عن أبى بردة عن أبى موسى الأشعرى“ انتہی لیکن اس مذہب کی ترجیح کی بناء اس حدیث کو نہیں قرار دیتے، بلکہ لکھتے ہیں: ”فكان حديث موسى بن طلحة (الذى يأتي) مع هذا، وإن لم يكن مسندا لنا اماما مع من اتبعه من الصحابة والتابعين، إذ لم نجد عن النبي ﷺ ما هو أثبت منه وأتم إسناداً يرده“۔

معلوم ہوا کہ ابو موسیٰ اشعری کی یہ حدیث اگر صحیح ہوتی، جیسا کہ امام حاکم نے دعویٰ کیا ہے، تو وہ اس مذہب کی بناء اس حدیث مسند صحیح کے بجائے حدیث منقطع یا مرسل پر نہ رکھتے۔ فافہم

امام حاکم کی تساہل فی التصحیح مشہور ہے، اس لئے اس حدیث کے بارے میں ان کا یہ کہنا: ”إسناده صحيح“ چنداں وزن دار نہیں ہے۔ رہ گئی امام ذہبی کی تصحیح، تو بظاہر اس کی بناء ان کے نزدیک رواد کے قابل وثوق ہونے پر ہے، چنانچہ بعض اوقات ائمہ حدیث محض رواد کی ثقاہت کی بنا پر حدیث کے صحیح یا حسن ہونے کا حکم لگا دیتے ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ رواد کی ثقاہت متن کی صحت کو مستلزم نہیں ہے، اور بیہقی کا یہ قول: ”رواته ثقات وسنده متصل“ سنن کبریٰ میں مجھ کو باوجود تنبیہ کے نہیں ملا۔ نہ معلوم حافظ نے اور ان کی تقلید میں امیر میمانی اور شوکانی نے یہ قول کہاں سے نقل کیا ہے!! علامہ قزوینی نے دلیل الطالب میں اس قول کو طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے! اب نہ معلوم حافظ سے تسامح ہوا ہے یا علامہ قزوینی سے!! بہر کیف جس کا قول بھی ہوا اتصال سند اور ثقاہت رواد یا رواد سند کا رجال صحیح سے ہونا، متن کی صحت کو مستلزم نہیں ہے۔

اور اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو جائے تب بھی اشیاء اربعہ منصوصہ میں حصر کی دلیل نہیں بن سکتی، کیوں کہ اس کا حصر اضافی ہے یعنی: بہ نسبت خضراوات کے ہے، حصر حقیقی نہیں ہے۔ کما یدل علیہ حدیث موسیٰ بن طلحة عن معاذ، الذی أخرجه الحاکم وفیہ: إنما يكون ذلك فی التمر والحنطة والحبوب، فأما القثاء والبطيخ الخ (وسیاتی)۔

**دلیل ثانی:** ”عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة، قال: عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي ﷺ أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والربيب والتمر“، أخرجه ابو عبيد في كتاب الأموال ص: ۷۸، والحاكم في المستدرک ۴۰۱/۱، وقال: ”هذا حديث قد احتج رواته، ولم يخبرناه، وموسى بن طلحة تابعي كبير، لم ينكر له أنه يدرک أيام معاذ“ انتہی، وأخرجه ابن ابی شیبہ أيضا۔

**دلیل ثالث:** ”عن اسحق بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله عن عمه موسى بن طلحة عن معاذ بن جبل، أن رسول الله ﷺ قال: فيما سقت السماء والبعل والسيل: العشر، وفيما سقى بالنضح: نصف العشر، وإنما يكون ذلك في التمر والحنطة والحبوب، فأما القثاء والبطيخ والرمان والقصب والخضر، فقد عفا عنه رسول



اللہ ﷺ: وأخرجه الدارقطني ۹۷/۲، والطبرانی في معجمه، والحاكم في مستدرکه ۴۰/۱، وقال: "حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، والبيهقي في السنن الكبرى.

دلیل: "عن محمد بن عبيد العزرمي عن الحكم عن موسى بن طلحة عن عمر بن الخطاب، قال: إنما سن رسول الله ﷺ الزكوة في هذه الأربعة: الحنطة والشعير والزبيب والتمر"، أخرجه الدارقطني، ۹/۲ والطبرانی.

دلیل: "عن محمد بن عبيد العزرمي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: إنما سن رسول الله ﷺ الزكوة في هذه الخمسة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذرة"، أخرجه ابن ماجه، والدارقطني ۹۳/۲. یہ چاروں حدیثیں ضعیف ہیں: پہلی حدیث منقطع ہے، اور دوسری و تیسری ضعیف و منقطع، اور چوتھی بھی ضعیف ہے۔

"قال صاحب التنقيح: وفي تصحيح الحاكم لهذا الحديث، أي حديث اسحق بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله عن عمه موسى بن طلحة عن معاذ بن جبل نظر، فإنه حديث ضعيف، و اسحق بن يحيى تركه أحمد والنسائي، وقال ابن معين: لا يكتب حديثه، وقال البخاري: يتكلمون في حفظه، قال القطاني: شبه لا شيء، وقال ابو زرعة: موسى بن طلحة بن عبيد الله عن عمر مرسل، ومعاذ توفي في خلافة عمر، فرواية موسى بن طلحة عنه أولى بالإرسال، وقد قيل إن موسى ولد في عهد رسول الله ﷺ، وأنه سماه ولم يثبت، وقيل: إنه صحب عثمان مدة، والمشهور في هذا ما رواه الثوري عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة قال: عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي ﷺ أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر، انتهى وقال الشيخ تقي الدين في الإمام: وفي الاتصال بين موسى بن طلحة ومعاذ نظر، فقد ذكروا أن وفاة موسى سنة ثلاث ومائة وقيل: سنة أربع ومائة" انتهى (نصب الراية ۳۸۶/۲، التعليق المغني ۹۷/۲).

وقال الحافظ في التلخيص: "في حديث موسى عن معاذ ضعف وانقطاع" انتهى. وفي إسناد حديث عمر وعبد الله بن عمر محمد بن عبيد الله العزرمي وهو متروك، وقال ابن عبد البر: لم يلق موسى معاذاً ولا أدرکه. دلیل: روى الدارقطني عن جابر أنه قال لم تكن المقائي فيما جاء به معاذ، إنما أخذ الصدقة من البر والشعير والتمر والزبيب، الحديث، وفي سنده عدى بن الفضل، وهو متروك الحديث.

دلیل: "عن خصيف عن مجاهد قال: لم تكن الصدقة في عهد رسول الله ﷺ إلا في خمسة أشياء

الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذرة“.

دلیل: ”عن عمرو بن عبید عن الحسن قال: لم يفرض رسول الله ﷺ الصدقة إلا في عشرة أشياء الإبل والبقر والغنم والذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب، قال: ابن عيينة: أراه قال: والذرة، في رواية ذكر السلت عوض الذرة“.

دلیل: ”ابوبکر بن عیاش عن الأجلع عن الشعبي قال: كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن: إنما الصدقة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب“، أخرج هذه الأحاديث البيهقي ۱۲۹/۴ وكلها مراسيل، وفي مرسل مجاهد خفيف، وهو صدوق، سبي الحفظ، خلط بآخره، وفي مرسل الحسن عمرو بن عبید، وهو متكلم فيه على ما قال الزيلعي في نصب الراية ۴۱۰/۱، وفي سند مرسل الشعبي ابوبکر بن عیاش، وهو ثقة عابد، إلا أنه لما كبر ساء حفظه وكتابه صحيح.

دلیل: أحاديث عدم وجوب العشر في الخضراوات جوكم از کم خضراوات میں عدم وجوب عشر پر دلالت کرتی ہیں لیکن کلها ضعيفة، وقد ذكرها الزيلعي مع بيان ضعفها في نصب الراية ۴۱۰/۱، ۴۰۹، ۴۰۸، ۴۱۰، فارجع اليه (تلك عشرة كاملة).

اس پوری بحث سے معلوم ہوا کہ قائلین حصر کی پیش کردہ احادیث و آثار ضعیف ہیں۔ اسی لئے حافظ زیلعی نصب الراية ۴۱۰/۱ میں لکھتے ہیں: ”و اما احاديث انما تجب الزكوة في خمسة كلها مدخولة وفي منها اضطراب“ انتہی۔

پس ان ضعیف احادیث و آثار سے کتاب اللہ کے عموم و اطلاق کی تخصیص و تنقید کیوں کر درست ہوگی!! ہاں اگر یہ احادیث صحیح ہوتیں (اگرچہ وہ آحاد ہیں اور متواتر مشہور نہیں ہیں) تو بلاشبہ ان سے تخصیص درست ہو جاتی، جس طرح خمسہ اوسق والی حدیث عموماً آیات و احادیث کی تخصیص قرار دی گئی ہے۔ پس میرے نزدیک علامہ شوکانی کا اس تخصیص کے جواز کے متعلق تائیدی کلام ناقابل التفات ہے۔ و کذا لا یکفی لتخصیص ذلک العموم ما ذکره أبو الوليد في المنتقى، وابن حزم في المحلى، هذا ما عندی واللہ أعلم۔

و ذهب ابن حزم الى وجوب الزكوة في الحنطة والشعير والتمر فقط، واستثنى الزبيب، وأجاب عن الأحاديث التي تدل على وجوب الزكاة في أربعة أشياء (الحنطة والشعير والتمر والزبيب)، بحيث يضعف به استدلال من حصر الزكوة في تلك الأربعة، ثم تكلف لإثبات مذهبه، ولم يأت بدليل قوى عليه، إن شئت الوقوف عليه فارجع الى المحلى.

اور جو ائمہ عشر کو اشیاء اربعہ میں حصر نہیں کرتے بلکہ خضر اوات کو مستثنیٰ کر کے مدخرو مققات پیداوار میں مانتے ہیں کما ذہب الیہ مالک والشافعی یا مدخرو مکمل میں مانتے ہیں اگرچہ وہ قوت نہ ہو کما ذہب الیہ أحمد، ان کے پاس ان مذہب پر کوئی صریح نص موجود نہیں ہے۔ کما یظهر من کلام ابن رشد فی البدایة، وکلام الموفق فی المغنی ۲/۳۵۲، وکلام ابی عبید القاسم بن سلام فی کتاب الأموال صرف اشارات اور تمثیلات واستنباطات اور استدلالات پر ان کی بنا ہے۔

وهذا کما تری فلا علینا لو ترکنا ذکر استدلالاتهم، ثم الرد علیهم، وقد کفانا ابن حزم فی الرد علیهم، فارجع إلى المحلی.

دوسرا امر: یہ کہ گنے میں وجوب عشر کے لئے نصاب معتبر ہے یا نہیں؟ یعنی: قلیل وکثیر میں مطلقاً عشر فرض ہے یا معین مقدار میں؟ سو اس کے متعلق واضح ہو کہ جن علماء کے نزدیک زمین کی پیداوار میں فی الجملہ نصاب ملحوظ ہے۔ ان کے کئی گروہ ہیں:

ایک گروہ صرف اشیاء اربعہ منصوصہ میں نصاب معتبر مانتا ہے۔ باقی چیزوں میں نہیں۔ علامہ شوکانی کہتے ہیں: ”حکمی صاحب البحر عن الباقر والصادق، أنه يعتبر النصاب فی التمر والزبيب والبر والشعیر، إذ هی المعتادة فانصرف الیهما“، قال الشوکانی: ”وهو قصر للعام علی بعض ما یتناولہ بلا دلیل“۔

دوسرا گروہ صرف مکیلات میں نصاب مانتا ہے غیر مکیلات میں نہیں۔

علامہ شوکانی کہتے ہیں: ”وحکی عیاض عن داود أن کل ما یدخله الکیل یراعی فیہ النصاب، وما لا یدخل فیہ الکیل، ففي قلیله وکثیره الزکاة“۔ قال الشوکانی: ”هونوع من الجمع“ انتہی (نیل الاوطار ۳/۲۹)۔

وقال ابن حزم: ”قال ابو سلیمان داود وجمهور اصحابنا: الزکوة فی کل ما أنبت الأرض، وفي کل ثمرة وفي الحشیش وغير ذلک، لاتحاش شینا، قالوا: فما کان من ذلک یحتمل الکیل لم تجب فیہ الزکوة حتی یبلغ الصنف الواحد منه خمسة أو سق فصاعداً، وما کان لا یحتمل، ففي قلیله وکثیره الزکوة“ (محلی ۵/۳۶)۔

تیسرا گروہ باوجود تعین وجوب عشر (فی کل ما ینبتہ آدمی) کے، ہر چیز میں نصاب کی رعایت ضروری سمجھتا ہے۔ میرے نزدیک اسی گروہ کا قول رائج ہے۔

”وق“ کے ساتھ نصاب کی تعین مکیلات کے ساتھ نصاب کی رعایت کو مخصوص نہیں کرتی، عام طور پر حجاز و یمن میں عشری چیزیں مکیلات میں سے تھیں، اس لئے وق کے ساتھ نصاب کی تحدید کی گئی، و نیز ان اشیاء میں کیل کے ساتھ لین دین اور خرید و فروخت کا عرف و دستور تھا، اس لئے کیل کا لحاظ کیا گیا۔ اب یہی اشیاء اکثر جگہ وزن کر کے خریدی اور فروخت کی جاتی ہیں اور موزونات میں شمار کی جاتی



ہیں، لیکن بایں کہ ان میں نصاب کا لحاظ ضرور کیا جاتا ہے۔ اسی طرح تمام عشری پیداوار میں نصاب معتبر ہوگا۔ احادیث ذیل تمام مزروعات میں اعتبار نصاب پر دلیل ہیں۔

دلائل مذہب رائج:

۱. روى الدار قطنى عن محمد بن مسلم الطائفى عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله وأبي سعيد الخدرى، قالوا: قال رسول الله ﷺ: "لا صدقة فى الرزق، ولا فى الكرم، ولا فى النخل، إلا إذا بلغ خمسة أوسق" سنن الدارقطنى ۲/ ۹۳، وأخرجه البيهقى أيضا ۴/ ۱۲۸.
۲. وروى أيضا ۲/ ۹۸، عن يزيد بن سنان عن زيد بن أبى أنيس عن أبى الزبير عن جابر، قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا زكوة فى شئ من الحرث، حتى يبلغ خمسة أوسق" الحديث. ويزيد بن سنان ضعفه ابن معين واحمد وابن المدينى، وقال البخارى: مقارب الحديث.
۳. وروى أيضا عن أبى سعيد الخدرى مرفوعا: "لا تؤخذ الصدقة من الحرث حتى يبلغ حصاده خمسة أوسق".

۴. وعند مسلم فى رواية: "ليس فيما دون خمسة أوساق من ثمر ولا حب صدقة".

پس گنے میں بھی نصاب معتبر ہوگا، اور جب تک کہ اس کی پیداوار نصاب کے برابر نہ ہو، عشر یا نصف عشر لازم نہ ہوگا۔

تیسرا امر: یہ کہ گنے میں کس لحاظ اور اعتبار سے نصاب معتبر ہے؟ سو معلوم ہو کہ میرے نزدیک نصاب گڑیا راب کے اعتبار سے معین کیا جانا رائج ہے۔

۱۔ نفس گنے میں وزن کے اعتبار سے نصاب کا لحاظ کیا جائے، تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ: کسی کے ہاں بانیس من انگریزی من سے گنا پیدا ہوا ہو، تو اس پر عشر یا نصف فرض ہے، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں فقراء و مساکین و دیگر اصحاب مصارف کی رعایت تو ہوگی، لیکن رب المال پر تغلیظ اور تشدید ہوگی، جس کی کوئی نظیر شریعت میں نہیں ملتی۔

۲۔ اس میں شک نہیں کہ راب پیمانہ سے خرید و فروخت کیا جاسکتا ہے، بلکہ بعض مقامات میں ناپ کر خرید اور بیچا جاتا ہے، اس طرح وہ مکملات سے ہو جاتا ہے، پس راب کے ذریعہ نصاب بنانے میں ان لوگوں کے قول کی رعایت ہو جاتی ہے، جو عشر صرف مکملات میں مانتے ہیں۔

۳۔ و نیز حدیث کے لفظ: "خمسة أوسق" کی رعایت بھی ہوتی ہے، جو مکملات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

۴۔ گنا بظاہر رطب و عنب کی طرح ہے، یعنی: رطب و عنب جس طرح قابل انتفاع ہیں اور ان کی بیع و شراء ہوتی ہے، اسی طرح گنا بھی قابل انتفاع ہے اور اس کی بیع و شراء ہوتی ہے، بایں ہمہ نصاب میں تمر اور زبیب کا لحاظ ہوتا ہے یعنی: نصاب میں ان کی اس حالت کی رعایت کی جائے گی، جب وہ قابل اذخار اور لائق انتفاع بمحضت مقصودہ ہو جاتے ہیں، اور جب تک تمر یا زبیب پانچ وسق نہ ہو، زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح گنے میں بھی تعین نصاب کے لئے اس کی اس وقت کی کیفیت کا لحاظ کرنا مناسب ہے، جب وہ قابل انتفاع بمحضت مقصودہ ہو جائے اور وہ بدرجہ اولیٰ گڑ یا راب یا بدرجہ اعلیٰ شکر ہے۔

ما أخرجنہ من الأرض رطباً وعنباً ہے، تمریہ اور زبیبیہ بعد میں طاری ہوتی ہے اسی طرح ”ما أخرجنہ من الأرض“ گنا ہے، اور قدیمت و سکریت بعد میں حادث ہوتی ہے، نام اور شکل کا فرق موثر نہیں ہوگا۔

میرے نزدیک دھان میں اس وقت عشر واجب ہوگا، جب کسی کے یہاں اتنی مقدار میں پیدا ہو کہ اس کی قلیل مقدار بقدر پانچ وسق کے ہو، یعنی: اگر دھان پانچ وسق سے کم پیدا ہوا ہے تو عشر لازم نہیں ہوگا، اور شارع نے کچے غلہ اور دانے میں نصاب کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کچے ہوئے بھارت یا پے ہوئے چنے میں نصاب رعایت کرنے کا اعتراض لغو اور مبنی بر عناد ہے۔

میرے نزدیک اناور وغیرہ تمام فواکہ میں رعایت نصاب عشر لازم ہے کما حقیقتہ۔ کھر میں زکوٰۃ نہیں ہے کہ ”کلوا من ثمرہ و آتوا حقہ یوم حصادہ“ کے تحت میں نہیں آتا۔ و نیز ارشاد ہے: ”الناس شرکاء فی الثلاث“ (الحديث).

حاصل کلام یہ ہے کہ گنے میں نصاب کی نوعیت کی تعین اجتہادی امر ہے۔ میرے نزدیک ارنج یہ ہے کہ گڑ یا راب میں نصاب کا لحاظ کیا جائے اور اگر معترض کے نزدیک نفس گنے میں وزن کے لحاظ سے نصاب کا اعتبار اولیٰ ہے، تو معترض کو اختیار ہے کہ اپنے اجتہاد کے موافق فتویٰ دے۔ گنے میں عشر واجب تسلیم کر لینے کے بعد نصاب کی تعین کا مسئلہ زیادہ اہم نہیں رہ جاتا۔ گنے میں نصاب کی نوعیت معین کرنے میں اشیاء منصوصہ اربعہ میں سے کسی منصوص کی قیمت کا لحاظ کرنا مرجوح ہے، کہ قیمتیں گھٹی بڑھتی رہتی ہیں۔ چنانچہ ان دنوں جہاں جو پر کنٹرول اور راشن نہیں ہے۔ جو گیہوں سے گراں تر فروخت ہوتا ہے۔

☆☆☆

# کتاب الصیام

## رمضان المبارک کے فضائل و احکام

روزے کی فرضیت پر عقلی دلائل اور فلسفیانہ حکمت و مصلحت سے قطع نظر کرتے ہوئے، ہم چاہتے ہیں کہ رمضان کے وہ فضائل اور منافع، احکام اور مسائل مختصر طور پر ذکر کر دیں، جو صحیح احادیث اور مستند آثار و اقوال سے ثابت ہیں:

(۱) ”إذا دخل رمضان فتحت أبواب السماء“، وفي رواية: ”فتحت أبواب الجنة، وغلقت أبواب جهنم، وسلسلت الشياطين“، وفي رواية: ”فتحت أبواب الرحمة“ (صحيحين) (۱).

”جب رمضان کا مہینہ شروع ہوتا ہے تو آسمان کے دروازے، اور ایک روایت میں ہے کہ: ”بہشت کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور دوزخ کے دروازے بند کر دیئے جاتے ہیں اور شیاطین قید کر دیئے جاتے ہیں“ اور دوسری روایت کے مطابق: ”رحمت کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں۔“

علماء نے لکھا ہے کہ: جنت یا آسمان یا رحمت کے دروازوں کا کھولنا اور اس طرح دوزخ کے دروازوں کا بند کرنا، شیاطین کا زنجیروں میں جکڑ دیا جانا حقیقت ہے، مجاز اور کنایہ پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور بعض علماء نے مجاز پر محمول کرتے ہوئے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ: آسمان کے دروازوں کا کھولنا نزول رحمت سے کنایہ ہے۔ اور جنت کے دروازوں کے کھولنے سے اچھے اور نیک کاموں کی توفیق دینی مراد ہے۔ اور دوزخ کے دروازوں کا بند کرنا کنایہ ہے: روزہ داروں کا نفسانی خواہشوں کے دبانے کے باعث، معاصی اور طغیانی سے خلاصی پانے سے۔

اسی کو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے ”حجۃ اللہ“ میں زیادہ تفصیل اور وضاحت سے بیان فرمایا ہے کہ: مسلمانوں کا روزہ رکھنا، راتوں میں قیام کرنا، اور شفیق و گناہ سنّت نبویہ کا انوار الہی میں غوطہ زن ہونا اور ان کی دعاؤں کا اثر دوسروں تک پہنچنا، ان کے نور کا پرتو دوسرے مسلمانوں پر پڑنا، ان کی برکتوں سے تمام مسلمانوں کا مستفیض ہونا، اور ہر مسلمان کا حسب توفیق واستعداد نیک اور اچھے عمل کرنا، اور ہلاکت و تباہی میں ڈالنے والی برائیوں سے بچنا گویا ان پر جنت کے دروازوں کا کھول دینا اور دوزخ کے دروازوں کا بند کر دینا ہے،

(۱) صحيح البخاری، کتاب الصوم، باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان؟ ۲/۲۲۷، صحيح مسلم، کتاب الصیام، باب فضل شهر رمضان (۱۰۷۹) ۲/۷۵۸۔



کیوں کہ یہی چیزیں دوزخ سے بچا کر جنت میں لے جانے والی ہیں، اسی طرح جب قوتِ بہیمیہ دبا دی گئی اور اس کا اثر اور عمل ظاہر نہیں ہوا، اور تمام مسلمان اچھے کاموں میں مشغول ہو گئے اور قوتِ ملکیہ کے آثار و اعمال کا ظہور ہوا، تو سمجھنا چاہئے کہ برائیوں پر برا بھینٹہ کرنے والے نیک کاموں سے باز رکھنے والے شیاطین قید کر دیئے گئے۔

(۲) ”من صام رمضان إيماناً واحتساباً، غفر له ما تقدم من ذنبه“ (۱)۔

”جس نے رمضان کے روزے ایمان اور اجر و ثواب کی نیت سے رکھے، اس کے اگلے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔“

ہر چھوٹے بڑے شرعی کام اور عبادت کی صحت اور مقبولیت کے لئے اخلاص نیت شرط ہے، اسی طرح اس حدیث میں اشارہ ہے:

(۳) ”كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر أمثالها إلى سبع مائة ضعف، قال الله تعالى: إلا الصوم، فإنه ليس، وأنا أجزي به، يدع شهوته وطعامه من أجلي، للصائم فرحتان، فرحة عند فطره، و فرحة عند لقاء ربه، ولخلاف فم الصائم، أطيب عند الله من ريح المسك، والصيام جنة“ الحديث (۲)۔

”انسان کے ہر نیک عمل کا دس گنا ثواب ملتا ہے اور یہ ثواب سات سو گنا تک بھی بڑھا دیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: روزے کا حکم ثواب کے بارے میں جدا گانہ ہے۔ اس کا اجر و ثواب بے شمار ہے، بندہ میرے ہی لئے روزہ رکھتا ہے، میں ہی اس کا بدلہ دوں گا۔ وہ محض میری خاطر اپنی خواہش کی چیزوں اور کھانے پینے کو چھوڑ دیتا ہے، روزہ دار کو دو خوشی ہے ایک طبعی: افطار کے وقت، دوسری خوشی: جب اس کو خدا کا دیدار حاصل ہوگا۔ اس کے منہ کی بو، اللہ کے نزدیک مشک سے بھی بڑھ کر ہے، اور روزہ برے کاموں اور عذابِ الہی سے بچاؤ اور ڈھال ہے۔“

افسوس ہے ایسے لوگوں پر، جو اس بابرکت اور مقدس مہینہ کو، لہو و لعب، فسق و فجور، عصیان و طغیان، برائی اور بے حیائی، غفلت اور بے پروائی میں گزار دیتے ہیں، اور اس مبارک مہینہ کی رحمتوں اور برکتوں کو ڈھونڈنے کی کوشش نہیں کرتے، کتنے مسلمان ہیں جو روزہ نہیں رکھتے اور اس سے بچنے کے لئے طرح طرح کے حیلے اور بہانے ڈھونڈتے ہیں، بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو رمضان کا مہینہ دور کے عزیزوں اور رشتہ داروں سے ملنے کے لئے مخصوص کر لیتے ہیں، اور رمضان میں مسافر بن کر سارا مہینہ اسی سفر میں بغیر روزہ کے گزار دیتے ہیں، اگر کوئی پوچھ بیٹھتا ہے تو سفر کا عذر پیش کر دیتے ہیں، دنیا میں انسانوں کو دھوکا دینے کے لئے بیماری اور سفر کے بہانے کام آجائیں گے، مگر خالقِ عالم، ظاہر اور باطن، دل اور زبان کی حالتوں سے آگاہ ہے۔ اس کے سامنے کیا جواب دیں گے!!

بڑے بڑے شہروں میں جہاں مختلف قسم کے کارخانے اور ملیں ہیں اور کالجوں یونیورسٹیوں میں ہزاروں نوجوان ایسے ملیں گے جو روزے نہیں رکھتے، اور روزے رکھنے والوں کے ساتھ تمسخر اور مخول کرتے ہیں، ایک وہ لوگ بھی تھے کہ سفر میں جہاد کے موقع پر آں حضور

(۱) بخاری کتاب الصوم باب من صام رمضان إيماناً واحتساباً و ۲/۲۸۸ (۲) مسلم کتاب الصيام باب فضل الصيام (۱۱۵۱)

ﷺ کے افطار کر دینے اور افطار کی رخصت و اجازت ملنے کے بعد بھی روزہ چھوڑنے میں تردد کرتے تھے۔ اسلامی شعائر اور دینی فرائض سے محبت و شفقت اور بعد و نفرت کے دونوں دور پر نظر ڈالئے کس قدر عبرت خیز ہے!!؟

ان ہی فرائض و واجبات کی محبت و اتباع نے ان کو بام عروج تک پہنچایا، اور آج ان کی تعمیل کو تنصیع اوقات اور تکلیف مالا یطاق سمجھ کر ترقی سے مانع سمجھا جاتا ہے۔ لیکن باوجود انہیں چھوڑ دینے کے اسی ذلت اور پستی، غلامی و عبودیت میں گھرے ہوئے ہیں۔ بلکہ بدترین اور دوسروں کی نظروں میں ذلیل انسان بنے ہوئے ہیں۔ اللھم ارحم و تب علینا، انک أنت التواب الرحیم۔

مہینہ کی ابتدا اور انتہا میں رویت ہلال کا اعتبار:

رمضان کا مہینہ ہو یا کوئی دوسرا مہینہ، سال کے تمام مہینوں کی ابتدا اور انتہا میں نیا چاند نکلنے اور دیکھے جانے کا اعتبار ہے، جنتری اور کلنڈر اور فلکی حساب کا قطعاً اعتبار نہیں ہے، ارشاد نبوی ہے: ”صوموا لرؤیتہ و أفطروا لرؤیتہ“ (صحیحین) (۱)۔

رویت ہلال کی شہادت:

رمضان کے چاند کی رویت کے ثبوت کے لئے ایک معتبر مسلمان کی گواہی کافی ہے۔

(۱) ”عن ابن عباس قال: جاء أعرابی إلى النبی ﷺ، فقال: إني رأيت الهلال، یعنی: ہلال رمضان، فقال:

أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: فقال: يا بلال أذن في الناس، صوموا غدا“ (سنن اربعہ) (۲)۔

(۲) ”عن ابن عمر قال: تراءى الناس الهلال، فأخبرت رسول الله ﷺ أني رأيتہ، فصام، وأمر الناس،

بصيامه“ (ابو داؤد) (۳)۔

علامہ شوکانی ان دونوں کے بارے میں فرماتے ہیں: ”الحديثان يدلان على أنها تقبل شهادة الواحد في دخول

رمضان“ (نیل الاوطار ۴/۵۹)۔

عید الفطر اور ذی الحجہ کے مہینوں کی ابتدا کے لئے دو معتبر مسلمان مردوں یا ایک مسلمان مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے:

(۱) ”عن رجل من أصحاب النبی ﷺ قال: اختلف الناس في آخر يوم من شهر رمضان، فقدم أعرابيان،

فشهدا عند النبی ﷺ بالله، لإهلال الهلال أمس عشية، فأمر رسول الله ﷺ الناس أن يفطروا“، وزاد في

رواية: ”وأن يغدوا إلى المصلى“ (مسند احمد ۵/۳۶۳، ابو داؤد) (۴)۔

(۱) بخاری کتاب الصوم باب قول النبی ﷺ إذا رأيتم الهلال فصوموا ۲/۲۲۹، مسلم کتاب الصیام باب وجوب صوم رمضان لرؤية

الهلال (۱۰۸۰) ۲/۷۶۲ (۲) ابو داؤد کتاب الصوم باب فی شهادة الواحد علی رؤية هلال رمضان (۲۳۴۰) ۲/۷۵۴، ترمذی کتاب

الصوم باب ما جاء فی الصوم بالشهادة (۶۹۱) ۳/۷۴، نسائی کتاب الصیام باب قبول شهادة الرجل الواحد علی هلال شهر رمضان

۱۳۱/۴، ابن ماجہ کتاب الصوم باب ما جاء فی الشهادة علی رؤية الهلال (۱۶۵۲) ۱/۵۲۹ (۳) کتاب الصوم باب فی شهادة

الواحد علی رؤية هلال رمضان (۲۳۴۲) ۲/۷۵۶ (۴) کتاب الصوم باب فی شهادة رجلین علی رؤية هلال شوال (۳۳۹) ۲/۷۵۴۔

(۲) ”عن ابی مالک الأشجعی، أنا حبیب بن حارث الجدلی، أن أمير مكة خطب، ثم قال: عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤية، فإن لم نره وشهد شاهدا عدل، نسكنا بشهادتهما“ الخ. (ابو داود) (۱).  
قال النووي: ”لا تجوز شهادة عدل واحد على هلال شوال عند جميع العلماء، إلا ابانور“ (۲).  
دوسرے مقام کی رویت کی خبر کا حکم:

کسی مقام میں رمضان یا شوال کا چاند دیکھا گیا، تو اس مقام رویت سے دور مشرق میں واقع دوسرے مقام والوں کے لئے ان کی رویت اس وقت معتبر ہوگی، جب کہ ان دوسرے مقامات کے مطالع، مقام رویت کے مطلع سے مختلف نہ ہو، موضع رویت سے دور مشرق میں واقع بلاد و امصار کے حق میں مغربی مقام کی رویت کے اعتبار و عدم اعتبار کے معاملہ میں اتحاد و اختلاف مطالع کا لحاظ ضروری ہے۔  
حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے مدینہ منورہ میں شام (جو مدینہ سے شمال مغرب میں واقع ہے) کی رویت کا اعتبار بظاہر اس لئے نہیں کیا تھا کہ مدینہ کا مطلع شام کے مطلع سے مختلف ہے۔ ”لکل اهل بلد رؤيتهم“۔ یہ نہ تو حدیث مرفوع ہے نہ کسی صحابی کا قول، بلکہ کسی فقیہ کا قول ہے، اس لئے حدیث مذکور کے مقابلہ میں قابل التفات نہیں۔  
بعض علماء فلکیات کا کہنا ہے کہ: مطلع پانچ سو میل کے قریب کی مسافت پر مختلف ہو جاتا ہے، بنا بریں ہندوستان کے کسی مغربی مقام کی رویت اس کے مشرقی حصہ مثلاً: مشرقی بہار و بنگال کے حق میں معتبر نہ ہوگی۔

تار، ٹیلی فون، خط اور ریڈیو کے ذریعہ چاند کی خبر کا حکم:  
تار، لاسکی (وائر لیس)، ٹیلی فون، خطوط، ریڈیو، بلاشبہ خبر رسانی کے ذرائع ہیں اور دنیا ان پر اعتماد کرتی ہے، لیکن ان کا معاملہ شک و شبہ سے خالی نہیں ہوتا، اس لئے ایک خالص دینی و شرعی معاملہ اور مسئلہ میں ان ذرائع سے آئی ہوئی خبر و رویت پر مطلقاً اعتماد اور ان کے اعتبار کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔

تار، ٹیلی فون اور خط کی خبر صرف اس وقت معتبر ہوگی، جب کہ خاص انتظام کے تحت متعدد مقامات رویت سے متعدد تار یا ٹیلی فون یا خطوط آئیں، اور جن کو ٹیلی فون کیا گیا ہو یا خطوط لکھے گئے ہوں، وہ لوگ ان ٹیلی فون کرنے والوں کی آوازیں اور خط لکھنے والوں کے رسم خط کو پہچانتے ہوں، جن کی بناء پر مستند علماء کو ان خبروں کی صحت کا ظن غالب حاصل ہو جائے۔  
ریڈیو کی خبر کے معاملہ میں حسب ذیل امور پر نظر رکھنی ضروری ہے:

(۱) ریڈیو کی اجمالی خبر کہ فلاں شہر یا فلاں مقام میں چاند دیکھا گیا، کل روزہ رکھا جائے گا یا عید منائی جائے گی، مطلقاً قابل قبول نہیں ہے اور اس طرح کی خبر پر صوم یا افطار درست نہیں ہے، اسی طرح ایک مقام کی خبر کے بارے میں مختلف شہروں کے ریڈیو اسٹیشنوں کا



اعلان بھی قابل قبول نہیں ہے۔

(۲) ریڈیو سے رویت ہلال کا اعلان ”خبر“ ہے، شہادت اصطلاحی نہیں ہے، اس لئے اس میں شہادت مصطلح کے شرائط اور قیود کا لحاظ و اعتبار نہیں ہوگا۔

(۳) ریڈیو کے جس اعلان پر صوم یا افطار کا حکم دیا جائے، اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ تفصیلی ہو، اور ذمہ دار علماء کی جماعت کی طرف سے ہو، یا کم از کم اس جماعت کی ذمہ داری کے حوالہ سے ہو، کہ انہوں نے باضابطہ شرعی شہادت لے کر چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے، مثلاً: کوئی متدین مسلمان ریڈیو اسٹیشن سے یہ اعلان کرے کہ: ہمارے شہر کی فلاں ذمہ دار رویت ہلال کمیٹی، یا جماعت علماء، یا قاضی شریعت، یا امیر شریعت، یا مفتی (بترتیب نام قاضی، یا امیر، یا مفتی، یا ارکان کمیٹی، یا علماء) نے شرعی ثبوت کے بعد یہ اعلان کرایا ہے، اس طرح کی صراحت و تفصیل کے ساتھ اعلان پر صوم اور افطار یعنی: عید منانا درست ہوگا، ایسا اعلان اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ رویت ہلال کمیٹی یا جماعت علماء یا قاضی شریعت یا امیر شریعت یا مفتی کا ریڈیو کے محکمہ کے ذمہ داروں سے باقاعدہ رابطہ قائم ہو۔

ریڈیو پر اعلان کرنے والا اگر کوئی متدین مسلمان نہ ہو، بلکہ ریڈیو کا غیر مسلم ملازم ہو، اور وہ کسی ذمہ دار رویت ہلال کمیٹی یا جماعت علماء یا قاضی شریعت (بترتیب نام) کے فیصلہ کا اعلان تفصیل بالا کرے، تو یہ خبر بھی قابل قبول و تسلیم ہوگی اور اس پر اعتماد کر کے صوم اور افطار کا حکم درست ہوگا۔ جس طرح توپ، نقارہ کی آواز اور ڈھندہ ہورپکی کے اعلان پر فقہاء نے صوم اور افطار صوم جائز قرار دیا ہے، مگر واضح رہے کہ ریڈیو کی خبر سن کر ہر شخص کو بطور خود فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مشتبہ خبر کی حیثیت کو نہیں سمجھ سکے گا، اس لئے سننے والوں کا فرض ہوگا کہ وہ اس معاملہ میں بھی اپنے یہاں کے ذمہ دار علماء کی طرف رجوع کریں، اور ان کے فیصلہ پر عمل کریں، یہ مسئلہ اور معاملہ شرعاً انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔

(۴) ریڈیو سے بصورت مذکورہ نمبر: ۳ جس مقام کی رویت کا اعلان ہو، اس مقام رویت سے دور مشرق میں واقع انہیں مقامات میں اس رویت کا اعتبار اور اس پر عمل ہوگا، جن کے مطالع مقام رویت کے مطلع سے مختلف نہ ہوں بلکہ ایک ہوں، یعنی: ان کے یہاں کے افق پر بھی اسی شب میں چاند طلوع ہوتا ہو مگر ابر یا گرد و غبار یا کسی اور وجہ سے نظر نہ آیا ہو۔

(۵) صوم، افطار، عید قربان، حج وغیرہ خالص دینی و شرعی مسائل ہیں، ان کو دنیاوی معاملات، سیاسی خبروں یا عام خبروں اور غیر اسلامی حکومتوں کے کاروبار پر قیاس کرنا قطعاً غلط بات ہے، حکومتیں اپنے مفاد کے لئے اپنے اپنے ریڈیو اسٹیشنوں سے جس قسم کے غلط اور صحیح پروپیگنڈے کا کام لیتی ہیں، وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے، ایسی حالت میں صوم و افطار صوم وغیرہ دینی معاملات میں ریڈیو کی خبر و اعلان کا اعتبار کے لئے نمبر: ۳ میں مذکورہ و مبینہ قیود و حدود کا اعتبار و لحاظ ضروری ہے۔

## مشکوٰۃ دن میں روزے کا حکم:

شعبان کی انیسویں رات کو غبار یا بادل کی وجہ سے مطلع صاف نہ ہو اور چاند دکھائی نہ دے، اور نہ دوسرے مقام سے چاند دیکھے جانے کی معتبر اطلاع آئے، تو وہ رات شعبان کی ہوگی اور اس سے اگلے دن شعبان کا سمجھا جائے گا اور اس دن روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا، فرمایا: ”فإن غم علیکم، فاکملوا عدة شعبان ثلاثين“ (صحیحین) (۱)، پس غبار یا ابر کی وجہ سے چاند نہ دیکھنے کی صورت میں یہ خیال کر کے روزہ رکھنا کہ اگر کہیں سے چاند کی خبر آگئی، تو یہ روزہ رمضان کا ہو جائے گا ورنہ نفل ہوگا، غلط اور باطل ہے، عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما صحابی فرماتے ہیں: ”جس نے شک کے دن میں روزہ رکھا، اس نے آنحضرت ﷺ کی نافرمانی کی۔“ (ابوداؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ) (۲)۔

حاصل یہ ہے کہ شعبان کی آخری تاریخ مشکوٰۃ ہو، تو اس میں روزہ نہ رکھا جائے اور اس کو رمضان میں نہ شمار کیا جائے، چاند کو چھوٹا بڑا دیکھ کر بھی شک نہیں کرنا چاہئے بلکہ جس روز چاند دیکھا گیا ہے اسی دن کا سمجھنا چاہئے، اسی طرح رمضان کے استقبال میں چاند دیکھنے سے پہلے ایک یا دو روزے رکھنا ناجائز ہے، آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ہاں اگر کسی اور دنوں میں نفلی روزہ رکھنے کی عادت تھی اتفاقاً نہ رکھ سکا یا کسی شخص کی ہر آخر ماہ میں نفلی روزے رکھنے کی عادت ہے، تو ایسی صورت میں اجازت ہے کہ وہ آخری تاریخوں میں روزے رکھ لے۔

روزہ کی نیت کا حکم:

ہر عبادت کی صحت کے لئے نیت شرعی شرط ہے، پس روزہ کی صحت بھی نیت شرعی کے ساتھ مشروط ہے۔ خواہ روزہ نفلی ہو یا فرضی، رمضان کا ہو یا نذر کا، ادا ہو یا قضاء، اور نفلی روزہ کے علاوہ ہر قسم کے روزے کے لئے صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے نیت کر لینا ضروری ہے۔ بخلاف نفلی روزے کے کہ اگر آفتاب ڈھلنے سے پہلے بھی نیت کر لی تو روزہ صحیح ہو جائے گا، والیہ ذهب الشافعی، واحمد، واسحاق، وهو الراجح عند شیخنا، کما صرح بہ فی شرح الترمذی (۴۹/۲)۔

”من لم یجمع الصیام قبل الفجر، فلا صیام له“ (ترمذی وغیرہ) (۳)۔

”جس نے صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے روزے کی نیت نہیں کی اس کا روزہ صحیح نہیں ہوگا“

اس حدیث کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، صحیح اور راجح اس حدیث کا مرفوع ہونا ہے کما حققہ الشوکانی فی النیل ۲/۲۹۹ وابن حزم فی المحلی (۱۶۱/۳)۔ یہ حدیث فرض اور نفلی ہر قسم کے روزوں کو شامل ہے، مگر نفلی روزہ اس حدیث کے حکم سے مستثنیٰ ہے۔

(۱) بخاری کتاب الصوم باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: إذا رأيتم الهلال فصوموا ۲/۲۹۹، مسلم کتاب الصیام، باب وجوب صوم رمضان (۱۰۸۰) ۲/۷۵۹ (۲) ابوداؤد کتاب الصوم باب کولغیة صوم الشک (۲۳۳۴) ۲/۷۲۹، نسائی کتاب الصیام باب صیام یوم الشک ۴/۱۵۳، ترمذی کتاب الصیام باب ما جاء فی کبایہ صوم الشک (۶۸۶) ۳/۷۰، ابن ماجہ کتاب الصیام باب ما جاء فی صیام یوم الشک (۱۶۴۵) ۱/۵۲۷ (۳) ترمذی کتاب الصوم باب لا صیام لمن لم یعزم اللیل (۷۳۰) ۲/۱۰۸ ابوداؤد کتاب الصوم باب النیة فی الصیام (۲۴۵۴) ۲/۸۲۳۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”کان النبی ﷺ یا تبنی، ویقول أ عندک غداء؟، فأقول: لا، فیقول: إني صائم“، وفي رواية: ”إني إذا لصائم“ (۱)۔

یعنی: ”آں حضرت ﷺ میرے پاس آتے اور پوچھتے کیا صبح کا کھانا ہے؟، میں عرض کرتی نہیں، آپ فرماتے: میں روزہ رکھوں گا۔“  
وَأما ما روى عن سلمة بن الأكوع: ”أن رسول الله ﷺ أمر رجلاً من أسلم، أن أذن في الناس، إذ فرض صوم عاشوراء، ألاكل من أكل فليمسك، ومن لم يأكل فليصم“ أخرجه البخاری (۲) وغیره۔

فأجيب عنه، بأنه إنما صحت النية في النهار، لأن الظاهر أن صوم عاشوراء أنزلت فرضيته في النهار، فصار الرجوع الى الليل غير مقدور، والنزاع فيما كان مقدوراً، فيخص الجواز بمثل هذه الصورة، أعني من ظهر له وجوب الصيام عليه من النهار فتأمل۔

ہر روزہ کے لئے نیت ضروری ہے، صرف پہلی رات کی نیت تمام روزوں کے لئے کافی نہیں ہوگی، اور نیت زبان سے لفظوں میں کہنے کی ضرورت نہیں ہے، دل میں نیت کر لینا کافی ہے۔

### سحری کھانے کی فضیلت:

آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ”تسحروا فإن في السحور بركة“ (۳)

”سحری کھایا کرو، سحری کھانے میں برکت ہے۔“

دوسری حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا: ”فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب، أكلة السحر“ (مسلم) (۴)۔  
”ہمارے روزہ اور اہل کتاب (عیسائی/یہودی) کے روزہ کے درمیان فرق کرنے والے چیز، سحری کھانا ہے“، یعنی: وہ بغیر سحری کھائے ہوئے روزہ رکھتے ہیں۔

سحری کھانے کی فضیلت میں اور حدیثیں بھی آئی ہیں، ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ سحری کھانا باعث خیر و برکت ہے، اس میں کیا شک ہے کہ سحری کھانے والے کو بہ نسبت سحری نہ کھانے والے کے بھوک اور پیاس کی تکلیف کم محسوس ہوتی ہے۔ وہ زیادہ کمزور اور پریشان نہیں ہوتا، ذکر الہی، تلاوت قرآن اور نماز وغیرہ میں چست رہتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ہمارے روزہ اور یہودیوں، عیسائیوں کے روزہ کے درمیان ما بہ الامتیاز چیز ”سحری“ ہے۔ اس لئے سحری چھوڑنی نہیں چاہئے، کچھ نہیں تو ایک کھجور، اور اگر یہ بھی میسر نہ ہو، تو

(۱) مسلم کتاب الصیام باب جواز صوم النافلة بنية من النهار (۱۱۵۴) ۲/۸۰۸ (۲) بخاری کتاب الصوم باب صوم يوم عاشوراء ۲۵۱/۲ مسلم کتاب الصیام باب من أكل في عاشوراء فكيف بقية يومه (۱۱۳۵) ۲/۷۹۸ (۳) بخاری کتاب الصوم باب بركة السحور ۲/۲۳۴، مسلم کتاب الصیام باب فضل السحور وتأکید استحبابه (۱۰۹۵) ۲/۷۷۰ (۴) کتاب الصیام باب فضل السحور وتأکید استحبابه (۱۰۹۶) ۲/۷۷۱۔



ایک گھونٹ پانی ہی سحری کے وقت پی لینا چاہئے۔

سحری دیر کر کے کھانے کی مسنونیت اور فضیلت:

آج کل عام طور پر لوگ اس ڈر سے کہ آخر شب میں بیدار نہ ہو سکیں گے اور اس صورت میں سارے گھر والے بغیر سحری روزہ رکھیں گے۔ ایک یا دو بجے شب میں ہی سحری کھالیا کرتے ہیں، یا نصف رات کو سحری کا وقت سمجھ کر بھی بعض لوگ ایسا ہی کرتے ہیں، اور جب مختلف غذاؤں سے اچھی طرح شکم پر کر لیتے ہیں اور پان وغیرہ سے فارغ ہو کر سوتے ہیں، تو کھانے کے نشہ میں خوب گہری اور زبردست نیند آنے کے باعث، فجر کی نماز اول وقت غلس میں ادا کرنا تو درکنار، آخر وقت میں بھی نہیں پڑھ سکتے، کیوں کہ آفتاب طلوع ہونے کے قریب بیدار ہوتے ہیں، بلکہ اگر جھپٹ کر نہ جگایا جائے تو ۹/۸ بجے تک سوتے رہیں گے، ظاہر ہے کہ وہ ایسا کرنے کی صورت میں دوہرے نقصان اور خسارے میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ فجر کی نماز یا تو قضا ہو جاتی ہے یا مکروہ وقت میں ادا کرتے ہیں، اور سحری کا مسنون طریقہ اور وقت چھوڑ دیتے ہیں۔

سحری کا مسنون وقت اور طریقہ یہ ہے کہ صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے صبح کاذب میں یا صبح کاذب سے کچھ پہلے کھانا چاہئے، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”تسحر نافع رسول اللہ ﷺ، ثم قمنا إلى الصلوة، قال: کم کان قدر ذلک؟، قال: قدر خمسين آية“ (متفق علیہ) (۱)، یعنی: ”آپ ﷺ کی سحری اور فجر کی نماز کے درمیان فاصلہ پچاس آیت کے پڑھنے کے برابر ہوتا تھا“۔ کس قدر افسوس ہے کہ جو لوگ اس سنت پر عمل کرتے ہیں یعنی: سحری دیر کر کے کھاتے ہیں ان سے مذاق کیا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ یہ سحری دن میں کھاتے ہیں، انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ہاں سحری آخر شب میں کھانے والوں کو خیال رکھنا چاہئے کہ چائے اور پان، تمباکو میں مشغول رہ کر اس طرح بے خبر نہ ہو جائے کہ صبح صادق طلوع ہو گئی ہو اور وہ اب تک اسی شغل میں منہمک ہوں۔

روزہ کا وقت ہوتے ہی فوراً افطار کر دینا چاہئے:

جب سورج غروب ہو جائے اور مشرق سے سیاہی نمودار ہو جائے، روزہ افطار کر دینا چاہئے اور بلا وجہ شکم میں پڑ کر دیر نہیں کرنی چاہئے، روزہ افطار کرنے کا یہی وقت ہے۔

(۱) ”إذا أقبل الليل من ههنا، وأدبر النهار من ههنا، وغابت الشمس، فقد أفطر الصائم“ (صحیحین) (۲)۔

”جب رات سامنے آئے (مشرق سے سیاہی نمودار ہو جائے) اور دن پیٹھ پھیر لے اور آفتاب غروب ہو جائے تو روزہ افطار کرنے کا وقت آگیا“ (اب بلا تاخیر روزہ افطار کر دینا چاہئے)۔

(۱) بخاری کتاب الصوم باب قدر کم بین السحور و صلاة الفجر ۲/۲۳۲، مسلم کتاب الصیام باب فضل السحور و تأکید استحبابہ (۱۰۹۷) ۲/۷۷۱ (۲) بخاری کتاب الصوم باب متى يحل فطر الصائم ۲/۲۴۰، مسلم کتاب الصیام باب وقت انقضاء الصوم و خروج النهار (۱۱۰۰) ۲/۷۷۲۔

(۲) ”لا یزال الناس بخیر، ما عجلوا الفطر“ (صحیحین) (۱)۔

”لوگ جب تک افطار میں جلدی کریں گے بھلائی میں رہیں گے۔“

(۳) حدیث قدسی میں ہے: ”أحب عبادی الی، أعجلهم فطراً“ (۲) ”سب بندوں سے پیارا مجھ کو وہ بندہ ہے جو روزہ افطار کرنے میں جلدی کرتا ہے“ یعنی: آفتاب غروب ہوتے ہی روزہ افطار کر ڈالتا ہے اور دیر نہیں کرتا، جلدی کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آفتاب غروب ہونے سے پہلے یا اس کے غروب ہونے میں شک اور تردد ہونے کے باوجود روزہ افطار کر دیا جائے، غرض یہ ہے کہ افراط و تفریط سے بچنا چاہئے۔

روزہ افطار کرنے کی دعا:

”اللهم لك صمت، وعلى رزقك أفطرت“ (ابوداؤد) (۳)۔

”اے خدا! تیرے ہی لئے میں نے روزہ رکھا اور تیرے ہی دیئے ہوئے سے افطار کیا۔“

دوسری دعا: ”ذهب الظمأ، وابنت العروق، وثبت الأجر، إن شاء الله“ (ابوداؤد) (۴)۔

”پیاس جاتی رہی، رگیں تر ہو گئیں، اور ثواب لازم و ثابت ہو گیا اگر خدا نے چاہا۔“

روزہ کس چیز سے افطار کرنا چاہئے:

تازہ کھجوروں سے روزہ افطار کرنا افضل ہے، اگر تروتازہ نہ ملیں تو خشک کھجوروں سے افطار کیا جائے، یہ بھی میسر نہ ہو تو پانی سے افطار کیا جائے۔

(۱) ”عن أنس: كان النبي ﷺ يفطر قبل أن يصلی علی رطبات، فإن لم تكن رطبات فتميرات، فإن لم

تكن تميرات، حساحسوات من ماء“ (ترمذی، ابوداؤد) (۵)۔

”آنحضرت ﷺ نماز سے پہلے تازہ کھجوروں سے روزہ افطار فرماتے اگر تازہ نہ ملیں تو خشک سے افطار کرتے، اگر خشک بھی نہ میسر

ہوئیں تو پانی کے چند گھونٹ پی لیتے۔“

سلمان بن عامر صحابی فرماتے ہیں کہ آں حضور ﷺ نے روزہ کی افطاری کے متعلق ارشاد فرمایا:

(۲) ”إذا أفطر أحدكم، فليفطر علی تمر، فإنه برکة، فإن لم يجد، فليفطر علی ماء، فإنه طهور“ (احمد،

ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ) (۶)۔

(۱) بخاری کتاب الصوم باب تعجيل الافطار ۲/۲۴۱، مسلم کتاب الصیام باب فضل السحور و تاکید استحبابہ (۱۰۹۸) ۲/۷۷۱،

(۲) ترمذی کتاب الصوم باب ما جاء فی تعجيل الافطار (۷۰۰) ۳/۸۳ (۳) کتاب الصوم باب القول عند الإفطار (۲۳۵۸) ۲/۷۶۵

(۴) کتاب الصوم باب القول عند الإفطار (۲۳۵۷) ۲/۷۶۵ (۵) ترمذی کتاب الصوم باب ما جاء ما يستحب علیه الإفطار (۷۹۷)

۳/۷۹، ابوداؤد کتاب الصوم باب ما يفطر علیه (۲۳۵۶) ۲/۷۶۴ (۶) مسند احمد بن حنبل ۴/۱۷، ابوداؤد کتاب الصوم باب ما

يفطر علیه (۲۳۵۵) ۲/۷۶۴، ترمذی کتاب الصوم باب ما جاء ما يستحب علیه الإفطار (۶۹۵) ۳/۷۸-۷۹، ابن ماجہ کتاب الصیام

باب ما جاء علی ما يستحب الفطر (۱۶۹۹) ۱/۵۴۲۔

”جب کوئی روزہ افطار کرنا چاہے، تو کھجور سے افطار کرے کہ وہ باعث نفع و برکت ہے، اگر کھجور نہ پائے تو پانی سے افطار کرے، کہ وہ طاہر اور مطہر ہے۔“

روزہ افطار کرانے کا ثواب:

کسی دوسرے روزہ دار کا روزہ کھلوانا بڑے ثواب کا کام ہے، پس دوست و احباب، خویش و اقارب کے روزہ افطار کرانے کے ساتھ، فقراء و مساکین، اور بیوہ عورتوں کے یہاں، نیز مساجد میں افطاری بھیج کر، ثواب اخروی حاصل کرنے میں سبقت کرنی چاہئے، آل حضور ﷺ فرماتے ہیں:

(۱) ”من فطر صائماً أو جهز غازياً، فله أجر مثله“۔ (بیہقی) (۱)۔

”جس نے کسی کا روزہ افطار کرایا اس کو بھی روزہ دار کے برابر ثواب ملے گا“ ایک لمبی حدیث میں ہے:

(۲) ”من فطر صائماً، كان له مغفرة لذنوبه، وعق رقبة من النار، و كان له مثل أجره، من غير أن ينتقص من أجره شيء، قلنا: يا رسول الله ليس كلنا نجد ما نفطر به الصائم، فقال رسول الله ﷺ: يعطى الله هذا الثواب، من فطر صائماً على مذقة لبن أو تمرّة أو شربة من ماء، ومن أشبع صائماً، سقاه الله من حوضي شربة، لا يظما حتى يدخل الجنة“۔ الحديث (بیہقی) (۲)۔

”جس شخص نے کسی روزہ دار کا روزہ افطار نہ کیا، تو اس کے گناہ معاف ہو جائیں گے، اور وہ دوزخ سے آزاد ہو جائے گا، اور اس کو روزہ دار کے برابر اجر ملے گا، بغیر اس کے کہ روزہ دار کے اجر میں کچھ کمی واقع ہو، صحابہ نے عرض کیا: ہم میں کا ہر شخص ایسا نہیں ہے، جو روزہ افطار کر سکے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ اجر اللہ پاک ہر اس شخص کو دے گا، جو کسی روزہ دار کو، ایک گھونٹ دودھ، یا ایک کھجور، یا ایک گھونٹ پانی سے افطار کرا دے اور جس کسی نے کسی روزہ دار کو خوب آسودہ اور سیر کرا دیا، اللہ پاک اس کو میرے حوض کوثر سے اتنا پلائے گا کہ وہ پیاسا نہیں ہوگا، یہاں تک کہ بہشت میں داخل ہو جائے گا۔“

روزہ میں کون سے امور جائز ہیں؟ اور کن امور سے روزہ نہیں ٹوٹتا؟:

۱۔ تریاشنگ مسواک دن کے کسی حصہ میں بھی کرنا۔

۲۔ سرمہ لگانا اور آنکھ میں دوا ڈالنی۔

۳۔ سریا بدن میں تیل ملنا۔

۴۔ خوشبو لگانا۔



- ۵۔ سر پر کپڑا تر کر کے رکھنا۔
- ۶۔ فصد لینا، پچھنا لگوانا بشرطیکہ کمزوری کا خوف نہ ہو۔
- ۷۔ انجکشن لگوانا جو قوت اور غذا کا کام نہ دے۔
- ۸۔ ضرورت کے وقت ہنڈیا کا نمک چکھ کر فوراً تھوک دینا اور کلی کرنا۔
- ۹۔ صبح صادق کے بعد جنابت کا غسل کرنا۔
- ۱۰۔ مرد کا بیوی سے صرف بوس و کنار کرنا، بشرطیکہ اپنے کو قابو میں رکھ سکتا ہو اور جماع واقع ہو جانے کا خوف نہ ہو۔
- ۱۱۔ رات میں احتلام ہو جانا۔
- ۱۲۔ عورت کو دیکھ کر انزال ہو جانا۔
- ۱۳۔ خود بخود قے آجانا خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ۔
- ۱۴۔ تالاب وغیرہ میں غسل کرنا بشرطیکہ غوطہ لگانے کی صورت میں ناک یا منہ کے ذریعہ حلق کے اندر پانی نہ جائے۔
- ۱۵۔ ناک میں پانی ڈالنا بغیر مبالغہ کے۔
- ۱۶۔ ناک کے ریشہ کا اندر ہی اندر حلق کے راستہ اندر چلا جانا۔
- ۱۷۔ کلی کرنا بشرطیکہ مبالغہ نہ کرے۔
- ۱۸۔ کلی کرنے کے بعد منہ میں پانی کی تری کا تھوک کے ساتھ اندر چلا جانا۔
- ۱۹۔ مکھی کا حلق میں چلا جانا۔
- ۲۰۔ استنشاق بلا مبالغہ کی صورت میں بغیر قصد و ارادہ پانی کا ناک سے حلق کے اندر اتر جانا۔
- ۲۱۔ منہ میں جمع شدہ تھوک کو پی جانا، مگر ایسا نہ کرنا بہتر ہے۔
- ۲۲۔ مسوڑھے کے خون کا تھوک کے ساتھ اندر چلا جانا۔
- ۲۳۔ کلی کرتے وقت بلا قصد و ارادہ پانی کا حلق میں اتر جانا۔
- ۲۴۔ ذکر میں پچکاری کے ذریعہ دوا وغیرہ داخل کرنا۔
- ۲۵۔ عورت سے بوس و کنار کی صورت میں انزال ہو جانا۔
- ۲۶۔ بھول کر کھالی لینا اور بیوی سے صحبت کر لینا۔

(۱) ”من نسی وهو صائم، فاکل أو شرب، فلیتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه“ (صحیحین) (۱)۔

”جو روزہ دار بھول کر کھاپی لے، وہ اپنا روزہ پورا کرے۔ اللہ نے اس کو کھلایا یا پالا ہے، یعنی: بھول کر کھاپی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا اور نہ اس کی قضاء دینی ہوگی۔

(۲) ”من أفطر في شهر رمضان ناسيا، فلا قضاء عليه ولا كفارة“ (ابن خزيمة، حاکم، ابن حبان) (۲)۔  
 ”جس نے رمضان کے مہینہ میں بھول کر افطار کر دیا، اس کے ذمہ نہ قضا ہے نہ کفارہ۔ مگر بھول کر جماع یا کھالینے کی صورت میں جب یاد آجائے تو فوراً چھوڑ دینا چاہئے۔“

۲۷۔ غبار، دھوئیں یا آٹے کا اڑ کر حلق کے اندر چلا جانا۔

۲۸۔ موچھوں میں تیل لگانا۔

۲۹۔ کان میں تیل یا پانی ڈالنا اور سلامتی داخل کرنا۔

۳۰۔ دانت میں اٹکے ہوئے گوشت یا کھانے کا، جو محسوس نہ ہو اور منتشر ہو کر رہ جائے حلق کے اندر چلا جانا۔

روزہ جن امور سے ٹوٹ جاتا ہے:

۱۔ دانستہ قصدا کھانا پینا خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔

۲۔ دانستہ جماع کرنا۔

۳۔ قصدا قے کرنا تھوڑی ہو یا زیادہ۔

۴۔ حقہ، بیڑی، سگریٹ پینا۔

۵۔ پان کھانا۔

۶۔ مبالغہ کے ساتھ ناک میں پانی یا دوا چڑھانا یہاں تک کہ حلق کے نیچے اتر جائے۔

۷۔ کھانا پینا یا جماع کرنا رات سمجھ کر یا یہ خیال کر کے آفتاب غروب ہو گیا ہے حالانکہ صبح ہو چکی تھی یا آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔

۸۔ منہ کے علاوہ کسی زخم کے راستہ سے نلکی کے ذریعہ غذا یا دوا پہنچانی۔

۹۔ ٹھنہ کرنا۔

ان سب صورتوں میں ٹوٹے ہوئے روزہ کی قضاء کھنی ضروری ہے اور دانستہ بیوی سے صحبت (جماع) کر لینے کی صورت میں قضا کے ساتھ کفارہ دینا بھی ضروری ہے، کفارہ ایک مسلمان غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا ہے، اگر اس کی قدرت نہ ہو تو پے درپے ساٹھ روزے

(۱) بخاری کتاب الصوم باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا ۲/۲۳۴، مسلم کتاب الصیام باب أكل الناسي أو شربه وجماعه لا يفطر

(۲) صحیح ابن خزيمة ۳/۲۳۹، المستدرک ۱/۴۳۰، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ۵/۲۳۲۔

رکھے، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

بیمار، مسافر، حاملہ، مرضہ کے لئے شرعی رخصت:

اگر مسافر، بیمار، حاملہ کو روزہ رکھنے کی وجہ سے تکلیف پہنچتی ہو اور دودھ پلانے والی عورت کے دودھ خشک ہونے کا خوف ہو، تو ان لوگوں کے لئے شریعت کی طرف سے اجازت ہے کہ روزہ نہ رکھیں، بلکہ مسافر کے لئے اس صورت میں روزہ نہ رکھنا افضل ہے: ”فمن كان منكم مريضا او على سفر، فعدة من ايام آخر“ (البقرہ: ۱۸۴)، بیمار اور مسافر کے لئے رخصت ہے کہ روزے نہ رکھیں لیکن اس کے بعد ان چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا دینی ہوگی۔

”إن الله وضع عن المسافر، شطر الصلوة، والصوم عن المسافر، وعن المرضع والحبلی“ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ) (۱)۔

”اللہ نے مسافر کو قصر کی اجازت دی ہے اور مسافر، حاملہ، مرضہ کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت دے دی ہے۔“

اگر سفر میں تکلیف نہ ہو اور بیماری، حمل، دودھ پلانے کی حالتوں میں روزہ رکھنے سے ضرر اور مشقت نہ ہو تو روزہ رکھنا افضل ہے، اور جس طرح مسافر یا بیمار کو قضا دینی ہوتی ہے، اسی طرح حاملہ کو وضع حمل کے بعد جب روزہ رکھنے کی طاقت ہو اور مرضہ کو جب دودھ خشک ہونے کا خوف جاتا رہے، چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا دینی چاہئے، قال شیخنا رحمہ اللہ فی شرح الترمذی (۴۲/۲):

”الظاهر عندی انهما (الحامل والمرضة) فی حکم المریض، فیلزمها القضاء“۔

میت کے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا:

اگر مریض کو رمضان کے بعد صحت ہوگئی، یا مرض میں اتنی تخفیف ہوگئی کہ روزہ رکھ سکے، لیکن اس نے قضا نہیں رکھی پھر بیمار ہو کر مر گیا، یا مسافر کو سفر ختم ہو جانے کے بعد روزہ کی قضا کا موقع ملا، لیکن اس نے قضا نہیں رکھی اور قضا سے پہلے کسی بیماری یا حادثہ میں انتقال کر گیا، تو ان دونوں کے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا ان کے اولیاء کے ذمہ ضروری ہے، ارشاد ہے:

”من مات، وعلیه صیام، صام عنه ولیہ“ (صحیحین) (۲)، چھوٹے ہوئے روزوں کا فدیہ دینے کے بارے میں جو روایت ذکر کی جاتی ہے وہ صحیح نہیں ہے، اور اگر رمضان کے بعد مریض کی بیماری یا مسافر کا سفر قائم رہا اور ان کو قضا کا موقع نہیں ملا اور اسی بیماری یا اسی سفر میں ان کا انتقال ہو گیا، تو ان کے اولیاء کے ذمہ ان کے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا نہیں ہے، اور نہ فدیہ ہی ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: ”من مات وعلیه صیام من رمضان، لم یخل من حالین: أحدهما، أن یموت قبل امکان

(۱) ابوداؤد کتاب الصوم باب اختیار الفطر (۲۳۰۸) ۷۹۷/۲، ترمذی کتاب الصوم باب لما جاء فی الرخصة فی الافطار للحبلی والمرضة (۷۱۵) ۹۴/۳، نسائی کتاب الصیام باب وضع ما جاء فی الافطار فی العامل والمرضة (۱۶۶۷) ۵۳۳/۱، بخاری کتاب الصوم باب من مات وعلیه صوم ۲/۲۴۰، مسلم کتاب الصیام باب قضاء الصیام عن المیت (۱۱۴۷) ۸۰۳/۲۔



الصیام، إما لضیق الوقت، أو لعذر من مرض، أو سفر، أو عجز عن الصوم، فهذا لا شیء علیه فی قول أكثر أهل العلم.....، لأنه حق لله تعالى، وجب بالشرع، مات من يجب علیه قبل إمكان فعله، فسقط إلى غیر بدل، كالحج.....، الحال الثانی: أن یموت بعد إمكان القضاء، قالوا فالواجب أن یطعم عنه لكل یوم مسکین، وهذا قول أكثر أهل العلم، وقال ابو ثور: یصام عنه، وهو قول الشافعی، لما روت عائشة: أن النبی ﷺ قال: من مات وعليه صیام، صام عنه ولیه، متفق علیه“ (المغنی ۳/۳۹۸).

اور لکھتے ہیں: ”لو ترکہ لمرض اتصل به الموت، لم یجب علیه شیء“ (المغنی ۳/۳۹۶)، اور امام نووی لکھتے ہیں: ”من فاته صوم یوم من رمضان، و مات قبل قضاءه، فله حالان: أحدهما ان یموت بعد تمكنه من القضاء، سواء ترک الاداء بعذر، أم بغيره، فلا بد من تداركه بعد موته..... الحال الثانی: أن یکون موته قبل التمكن من القضاء، بأن لا یزال مریضاً او مسافراً من شوال حتی یموت، فلا شیء فی ترکته ولا علی ورثته“ (روضۃ الطالبین ۲/۳۸۱)، اور امام بیہقی سنن کبریٰ میں لکھتے ہیں: ”باب المریض یفطر، ثم لم یصح، حتی مات، فلا یکون علیه شیء، روى ذلك عن ابن عباس، وقال رسول الله ﷺ: إذا أمرتکم بأمر، فأتوا منه ما استطعتم“.

بوڑھے مرد اور بوڑھی عورت کے لئے شرعی رخصت:

وہ بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت جو روزہ رکھنے کی قدرت نہ رکھتے ہوں، یا روزہ رکھنے کی صورت میں انتہائی کمزوری ہو جانے کی وجہ سے اٹھنا بیٹھنا مشکل ہو، تو ان کے لئے اجازت ہے کہ روزہ نہ رکھیں اور ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیا کریں۔ آیت: ”و علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین“ (البقرہ: ۲۸۴) کے متعلق حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”ہی للشیخ الکبیر، والمرأة الکبیرة، لا یستطیعان أن یصوما، فیطعمان مکان کل یوم مسکیناً“ (بخاری) (۱).

روزے کا ثمرہ اور مقصد:

(۱) ”یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون“ (البقرہ: ۱۸۳).

”مسلمانو! جس طرح تم سے پہلی قوموں پر روزے فرض کئے گئے تھے، اسی طرح تم پر فرض کئے گئے۔“

(۲) ”شهر رمضان الذی أنزل فیہ القرآن ہدی للناس و بینات من الہدی والفرقا فمن شہد منکم الشهر فلیصمه ومن کان مریضاً أو علی سفر فعدۃ من آیام اخر یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ولتکملوا

(۱) کتاب التفسیر باب قوله: آیاماً معدودات فمن کان منکم من یضا.... الآية ۵/۱۵۵.

العدة ولتکبرو الله على ما هذاکم ولعلکم تشکرون۔“ (البقرة: ۱۸۳)۔

”رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن اتارا گیا۔ جو لوگوں کے لئے ہدایت ہے، اور جو ہدایت اور حق و باطل کی تمیز کی دلیل ہے۔ پس جو اس مہینہ میں زندہ رہے وہ روزے رکھے، جو بیمار یا مسافر ہو وہ ان کے بدلے اور دنوں میں روزے رکھے، خدا تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا، اور تاکہ تم روزوں کی تعداد پوری کر سکو اور تاکہ تم خدا کی ہدایت پر اس کی بڑائی کرو اور شکر ادا کرو۔“

قرآن پاک نے روزہ کے حکم کے موقع پر ہم کو روزہ کے تین نتیجے بتائے ہیں:

(۳) شکر۔

(۲) تکبیر۔

(۱) اتقاء۔

انسانی کاموں کا حقیقی وجود ان کے نتیجہ اور ثمروں کا وجود ہے۔ اگر نتیجہ اور ثمرہ ظاہر نہیں ہوا تو سمجھنا چاہئے کہ وہ کام بھی نہیں ہوا، اگر بیمار کو حکیم نے دوا دی لیکن جس فائدے کے لئے دی تھی وہ فائدہ حاصل نہیں ہوا، تو سمجھنا چاہئے کہ حکیم نے دوا نہیں دی اور نہ بیمار نے دوا استعمال کی۔ اسی طرح روزہ کو ہمارا روحانی علاج سمجھنا چاہئے، پس اگر روزہ سے روحانی شفا یعنی: تقویٰ، تسبیح و تہلیل، تکبیر و تہلیل، حمد و ثنا وغیرہ نہ حاصل ہو، تو حقیقت میں وہ روزہ نہیں ہے بلکہ فاقہ ہے، اور ایسا روزہ دار فاقہ کش ہے جس کو بھوک پیاس کی تکلیف کے علاوہ کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا، خدا کے نزدیک ایسے روزہ کی کوئی حقیقت نہیں ہے، آں حضرت ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

”کم من صائم؟ لیس من صیامہ الا الظمأ، کم من قائم؟ لیس من قیامہ الا السهر“ (دارمی) (۱)۔

”کتنے روزے دار ہیں جن کو بجز تشنگی کچھ حاصل نہیں؟ اور کتنے تہجد گزار ہیں؟ جن کے تہجد سے بجز بیداری کچھ فائدہ نہیں۔“

روزے کا پہلا ثمرہ اتقاء بتایا گیا ہے، جس کے معنی اصطلاح شرع میں: ہر قسم کی جسمانی، نفسانی، لذائذ اور خواہشات سے جسم اور روح کو محفوظ رکھنے کے ہیں۔ اور یہی روزہ کی حقیقت ہے، جس کے ساتھ تکبیر، حمد و ثنا بھی ہونا چاہئے۔ ہم خیال کرتے ہیں کہ گناہ کے ارتکاب، نفسانی خواہش کی پیروی، عصیان و طغیان سے روزہ نہیں ٹوٹتا، مگر یاد رکھنا چاہئے دل اور روح کا روزہ ضرور ٹوٹ جاتا ہے اور جب روح و قلب کا روزہ باقی نہیں رہا، تو محض جسم کا روزہ بے سود اور غیر مفید ہے۔

(۳) ”الصائم فی عبادۃ، من حین یصبح الی أن یمسی، ما لم یغتب، فإذا اغتاب خرق صومه“ (دیلی) (۲)۔

”روزہ کھانے پینے سے پرہیز کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقت میں برے اور لغو کام سے بچنے کا نام ہے۔“

روزہ کھانے پینے سے پرہیز کا نام نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں برے اور لغو کام سے بچنے کا نام ہے، روزہ دار صبح سے شام تک خدا کی عبادت میں رہتا ہے جب تک کسی کی غیبت نہ کرے، جب وہ غیبت کرتا ہے تو وہ اپنے روزہ کو پھاڑ ڈالتا ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے برے اور یہودہ کام، لغو باتیں، سرکشی نفس، روزہ کے منافی نہیں ہے لیکن یہ خیال جھوٹا اور غلط ہے۔

(۱) سنن الدارمی (۲۷۲۳) ۲/۲۲۱ (۲) فیض القدیر (۵۱۲۷) ۴/۲۳۲، وقال العلامة الابانی: وهو حدیث موضوع، ضعيف الجامع

الجامع الصغير (۳۵۳۱) ۳/۲۷۸۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”لیس الصیام من الأكل والشرب إنما الصیام من اللغو والرفث، (حاکم، بیہقی) (۱)۔ ہمارے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم جھوٹی باتوں، برے عملوں کو روزہ کی صحت کے لئے مضر نہیں خیال کرتے۔ حالانکہ آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں:

”من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه“ (بخاری وغیرہ) (۲)۔ ”جو شخص روزے کی حالت میں بھی کذب وزور اور اس پر عمل کرنا نہ چھوڑے، تو خدا کو کوئی ضروری نہیں کہ اس کے لئے روزہ دار اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔“

پس اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ روزہ دار حقیقت میں نیکی اور بھلائی کا مجسمہ ہوتا ہے، نہ تو وہ کسی کی غیبت کرتا ہے، نہ لغویہ بودہ عمل کرتا ہے، نہ کذب وزور اور جہالت کے کاموں میں اپنے کو ملوث کرتا ہے، نہ نفسانی خواہش کی اتباع کرتا ہے، بلکہ برائی کا بدلہ نیکی کے ساتھ دیتا ہے۔

(۲) ”إذا كان يوم صوم أحدكم، فلا يرث ولا يصخب، فإن سابه أحد أو قاتله، فليقل إني امرؤ صائم“ (صحیحین) (۳)۔

”تم میں سے جب کسی کے روزے کا دن ہو، تو نہ بدگوئی کرے، نہ شور و غل کرے، اگر کوئی اس کو برا کہے یا اس سے آمادہ پیکار ہو، تو کہہ دے میں روزہ سے ہوں۔“

ماہ رمضان میں نیک کاموں کا ثواب زیادہ ہو جاتا ہے:

”من تقرب فيه بخصلة من الخير، كان كمن أدى فريضة فيما سواه، ومن أدى فريضة، كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه“ (۴)۔

”جس شخص نے رمضان میں ایک نیک نفعی کام کے ذریعہ اللہ کی نزدیکی چاہی، تو وہ اس شخص کی طرح ہے جس نے ایک فرض ادا کیا اور جس نے ایک فرض ادا کیا، وہ اس شخص کی طرح ہے جس نے ماسوا رمضان میں ستر فریضے ادا کئے۔“

معلوم ہوا کہ اس مقدس اور بابرکت مہینے میں ہر ایک نیک اور اچھے کام کا ثواب بہت زیادہ ملتا ہے، خواہ نفعی ہو یا فرض، پس قرآن کی تلاوت، تسبیح و تقدیس، بتکبیر و تہلیل، حمد و شکر، تراویح اور دوسرے نیک کاموں میں بہت زیادہ کوشش کرنی چاہئے، اس مبارک مہینے میں دلی

(۱) (۱) المستدرک ۱/ ۴۳۰، السنن الکبریٰ ۴/ ۲۷۰ (۲) کتاب الصوم باب من لم يدع قول الزور والعمل به ۲/ ۲۲۸، ابوداؤد کتاب الصیام باب الغيبة للصائم (۲۳۶۲) ۲/ ۷۶۷ (۳) بخاری کتاب الصوم باب هل يقول إني صائم إذا شتم ۲/ ۲۲۸، مسلم کتاب الصیام باب حفظ اللسان للصائم (۱۱۵۱) ۲/ ۸۰۶ (۴) صحیح ابن خزيمة ۳/ ۱۹۱



کھول کر صدقات و خیرات کرنا چاہئے۔ آں حضرت ﷺ کی سخاوت تیز و تند ہوا سے بھی زیادہ ہو جایا کرتی تھی، اسی لئے آپ ﷺ نے اس مہینہ کو ”شہر المواساة“ (ایک دوسرے کی غم خواری اور مدد کرنے کا مہینہ) بتایا ہے، ہمارا سالانہ فرض دو ہے: ایک جسمانی اور ایک مالی۔ فریضہ مالی (زکوٰۃ) اگرچہ کسی وقت کے ساتھ محدود اور مخصوص نہیں ہے مگر جب رمضان میں ایک فرض کی ادائے گی سے ستر فریضہ کی ادائے گی کا ثواب ملتا ہے، تو ادائے گی زکوٰۃ (فریضہ مالی) کے لئے رمضان سے بڑھ کر دوسرا کون سا وقت ہوگا۔

### تراویح یا تہجد یا قیام رمضان:

تراویح، تہجد، قیام رمضان تینوں ایک چیز ہے، ابن ماجہ میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ والی لمبی حدیث اس دعویٰ کی روشن دلیل ہے، اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ہم نے آں حضور ﷺ کے ساتھ رمضان کے روزے رکھے۔ آپ ﷺ نے آخر دہے کی تین راتوں میں ہمارے ساتھ (تراویح کی) نماز (قیام لیل) اس طرح پڑھائی۔ پہلی رات میں اول شب میں ادا کی یہاں تک کہ تہائی رات گزر گئی اور دوسری رات میں نصف شب تک پڑھائی، ہم نے بقیہ نصف شب میں بھی پڑھنے کی درخواست کی۔ آپ ﷺ نے فرمایا جس نے امام کے ساتھ قیام کیا اس نے پوری شب کا قیام کیا۔ تیسری رات میں آپ ﷺ نے آخر شب میں گھر والوں کو جمع کیا۔ اور سب کے ساتھ نماز (تراویح) پڑھی، یہاں تک کہ ہم کو ڈر ہوا کہ بحری کا وقت ختم نہ ہو جائے۔ (۱)

اس روایت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے تراویح کو رات کے تینوں حصوں میں ادا فرمایا ہے، اور اس کا وقت عشاء کے بعد سے آخر رات تک اپنے عمل کے ذریعہ بتا دیا، اب تہجد کے لئے کون سا وقت باقی رہا، پس تراویح اور تہجد کے ایک ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہا۔

”العرف الشذی“ (تقریر ترمذی از مولانا محمد انور شاہ کشمیری: دیوبندی) میں ہے:

”لا مناص، من أن تراويحه عليه السلام، كانت ثمانية ولم يثبت في رواية من الروايات، أنه عليه السلام صلى التراويح والتجهد على حدة في رمضان الخ.“

یعنی: ”اس بات کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ آں حضرت ﷺ کی نماز تراویح آٹھ رکعت تھی اور کسی روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آں حضور ﷺ نے نماز تراویح اور تہجد علیحدہ علیحدہ پڑھا۔“

تراویح یا تہجد کا جماعت کے ساتھ یا تنہا مسجد میں یا گھر میں آخر رات میں پڑھنا افضل ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون“ (۲)۔

”تراویح آخر رات میں پڑھنا جس میں تم سو جاتے ہو، اول رات میں پڑھنے سے افضل ہے۔“

(۱) ابو داؤد کتاب الصلاة باب فی قیام شهر رمضان (۱۳۷۵) ۲/۱۰۵، ترمذی کتاب الصوم باب ما جاء فی قیام شهر رمضان

(۲) بخاری کتاب صلاة التراويح باب فضل من قام رمضان ۲/۱۶۹ (۸۰۶)

مگر اس غفلت، حیلہ سازی، بہانہ جوئی، عذر تراشی کے زمانہ میں مسجد میں اول رات میں جماعت کے ساتھ تراویح ادا کی جائے، ورنہ اکثر لوگ اس سے غافل ہو کر چھوڑ بیٹھیں گے اور کبھی پورے قرآن کی تلاوت تو درکنار، اس کا سماع بھی نصیب نہیں ہوگا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں تراویح باجماعت مسجد میں اول شب میں ہوا کرتی تھی، اور آپ ﷺ نے بھی تین راتوں میں سے پہلی رات میں اول شب میں ادا فرمائی تھی۔

### تعداد رکعات تراویح:

تراویح کے بارے میں سلف کے مختلف اقوال ہیں:

- |             |              |
|-------------|--------------|
| (۱) چالیس۔  | (۲) چھتیس۔   |
| (۳) چونتیس۔ | (۴) اٹھائیس۔ |
| (۵) چوبیس۔  | (۶) اڑتیس۔   |
| (۷) بیس۔    | (۸) آٹھ۔     |
- ان اقوال کو عینی وغیرہ نے بالتفصیل ذکر کیا ہے۔

ان مختلف اقوال سے اس دعویٰ کی حقیقت واضح ہوگئی کہ بیس رکعت پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اجماع ہو گیا تھا، ان اقوال مختلفہ میں پچھلا قول یعنی آٹھ رکعت اور وتر کو شامل کر کے کل گیارہ رکعت یہی صحیح ہے اور سنت کے مطابق۔ اور اس کے علاوہ کوئی قول سنت کے موافق نہیں ہے، ہاں اگر کوئی آٹھ رکعت سے زیادہ پڑھنا چاہے تو پڑھ سکتا ہے، چاہے بیس پڑھے، یا چوبیس، یا اٹھائیس، یا چونتیس یا چالیس، یا چھتیس۔ آٹھ کے بعد سب تعداد برابر ہے، بیس کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ جیسا کہ آج کل سمجھا جاتا ہے اور نہ یہ سنت عمری ہے، بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے زمانہ خلافت میں کل گیارہ ہی رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا۔

دلائل گیارہ رکعت تراویح مع وتر:

(۱) ”عن أبی سلمة بن عبد الرحمن: أنه سأل عائشة، كيف كانت صلوة رسول الله ﷺ في رمضان؟“ فقالت: ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشر ركعة“ (صحیحین) (۱)۔

یعنی: ”رسول اللہ ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں تراویح (تہجد) گیارہ رکعت سے زائد نہیں پڑھتے تھے۔“

(۲) ”عن جابر، قال: صلى بنا رسول الله ﷺ في شهر رمضان ثمان ركعات ووتر.“ (طبرانی، محمد

(۱) بخاری کتاب صلاة التراويح باب فضل من قام رمضان ۲/۲۵۲، مسلم کتاب صلاة المسافرين باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ (۷۳۸) ۱/۵۰۹۔

بن نصر، ابن خزیمہ، ابن حبان (۱) یعنی: ”آنحضرت ﷺ نے ہم کو رمضان کے مہینہ میں آٹھ رکعت تراویح پڑھائی پھر وتر پڑھا۔“ (۳) ”عن جابر أنه قال: جاء أبي بن كعب إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله أنه كان مني الليلة شيء، قال: وما ذلك يا أبي؟ قال: نسوة في داري، قلن: إنا لانقرأ القرآن فنصلي بصوتك، قال: فصليت بهن ثمان ركعات، وأوترت، فكانت سنة الرضا، ولم يقل شيئاً“ (أخرجه أبو يعلى، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ۷/۴۷۲: سنده حسن).

”حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ آں حضرت ﷺ کے پاس آئے، اور کہنے لگے کہ: مجھ سے رات ایک کام سرزد ہو گیا، فرمایا: کیا ہوا؟ عرض کیا: میرے گھر چند عورتوں نے کہا کہ ہم قرآن نہیں پڑھتیں، یعنی: زیادہ یا نہیں رکھتیں، تمہارے ساتھ نماز پڑھیں گے اور قرآن سنیں گے، پس میں نے ان کو آٹھ رکعت تراویح پڑھائی اور وتر ادا کیا، آپ ﷺ خاموش رہے اور یہ سنت رضا ہو گئی۔“ (۴) ”عن السائب بن يزيد، أنه قال: أمر عمر بن الخطاب أبي بن كعب وتميم الداري، أن يقوموا للناس، بإحدى عشر ركعة،“ الحديث أخرجه مالك في الموطأ (۲۳۷) ص: ۸۵، وسعيد بن منصور، و ابو بكر بن ابي شيبة (۲). قال النيموي في آثار السنن: ”إسناده صحيح“.

”حضرت عمر بن خطاب نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو گیارہ رکعت تراویح پڑھانے کا حکم دیا۔“

میں رکعت والی کوئی روایت اور اس صحیح طور سے ثابت نہیں ہے۔ کما حقہ شیخنا فی شرح الترمذی، فلیرجع الیہ من شاء، علامہ ابن الہمام حنفی اور مولانا عبدالحق دہلوی اور مولانا عبدالحق حنفی اور دیگر علماء حنفیہ نے بھی میں رکعت والی مرفوع روایت کو ضعیف بتایا ہے اور گیارہ رکعت کو سنت اور اصل قرار دیا ہے۔

### لیلة القدر:

شب قدر وہ مبارک رات ہے جس میں خدا کا کلام نازل ہونا شروع ہوا، عزت و حرمت کی رات ہے جو ہزار مہینہ سے بہتر ہے، امن و سلامتی کی رات ہے، جس میں عالم کے لئے امن و سلامتی کا پیغام اترتا، وہ برکت والی رات ہے جس میں برکات ربانی، رحمتائے آسمانی کی ہم پر سب سے پہلے بارش ہوئی۔

(۱) ”إنا أنزلناه في ليلة القدر ۰ وما أدراك ما ليلة القدر ۰ ليلة القدر خير من ألف شهر ۰ تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر ۰ سلام هي حتى مطلع الفجر“ (قرآن کریم).

(۱) المعجم الصغير ۱/ ۱۹۰، مختصر قيام الليل للمروزي ص: ۱۹۶/۱۹۷، صحيح ابن خزيمة ۲/ ۲۳۸، الأحسان بترتيب صحيح ابن حبان (۲۴۰۰) (۲۴۰۶) ۴/ ۶۲-۶۴ (۲) المصنف لابن أبي شيبة ۲/ ۳۹۲.



”ہم نے قرآن کو شب قدر میں اتارا ہے تمہیں کیا معلوم کہ شب قدر کیا ہے؟ وہ ہزار مہینہ سے بھی بہتر ہے، اس میں فرشتے اور روح الامین جبریل اپنے رب کے حکم سے امن اور سلامتی لے کر اترتے ہیں، جو طلوع فجر تک قائم رہتی ہے۔“

”إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين فيها يفرق كل أمر حكيم ۝ أمراً من عندنا إنا كنا مرسلين ۝ رحمة من ربك إنه هو السميع العليم“ (قرآن کریم) (۱)۔

(یقیناً ہم نے اسے بابرکت رات میں اتارا ہے، بے شک ہم ڈرانے والے ہیں، اسی رات میں ہر ایک مضبوط کام کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ ہمارے پاس سے حکم ہو کر۔ ہم ہی میں رسول بنا کر بھیجنے والے۔ آپ کے رب کی مہربانی سے۔ وہ ہی ہے سننے والا جاننے والا)

(۳) ”من قام ليلة القدر، إيماناً واحتساباً، غفر له ما تقدم من ذنبه“ (صحیحین) (۲)۔

”جس نے شب قدر میں ایمان اور طلب ثواب کی نیت سے تراویح اور قیام کیا اس کے اگلے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔“

پس ہر مسلمان کو چاہئے کہ وہ اس رات میں رحمت الہی کا طلب گار ہو اور رحیم و کریم کے سامنے سر نیاز جھکا دے اور خشوع و خضوع سے یہ دعا پڑھے: ”اللهم إنک عفو، تحب العفو، فاعف عني“۔

”اے اللہ! تو بڑا معاف کرنے والا ہے درگزر کرنے کو پسند کرتا ہے پس میرے گناہوں سے درگزر فرما۔“

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ ﷺ سے عرض کیا: اگر میں شب قدر پاؤں تو کیا پڑھوں؟ آپ ﷺ نے ان کو یہی دعا سکھائی

(احمد، ترمذی، ابن ماجہ) (۳)۔

شب قدر رمضان کے آخر عشرہ میں پانچ طاق راتوں میں سے کوئی ایک رات ہوتی ہے، پس ہر مسلمان کو چاہئے کہ رمضان کے آخر دسہ کی راتوں میں خصوصیت اور غایت اہتمام کے ساتھ تسبیح و تقدیس، تکبیر و تہلیل، استغفار و ذکر الہی، تلاوت قرآن، نفل نمازوں میں مشغول رہے اور طاق راتوں میں شب قدر کی جستجو کرے، کہ اس ایک رات کی عبادت ہزار رات کی عبادت سے بڑھ کر ہے۔

اعتکاف:

عبادت الہی کی نیت سے مسجد میں اپنے کو مقید کرنا اعتکاف ہے اور یہ سنت موکدہ ہے۔

”عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف العشر الأواخر من رمضان، حتى توفاه الله عز وجل، ثم اعتكف أزواجه من بعده“ (صحیحین) (۴)۔

(۱) الدخان: ۳-۴-۵-۶ (۲) بخاری کتاب فضل ليلة القدر ۲/۲۲۹ مسلم کتاب صلاة المسافرين وقصرها باب الترغيب في قيام رمضان (۷۶۰) ۱/۵۲۳ (۵) مسند احمد ۶/۲۵۸، ترمذی کتاب الدعوات باب: ۸۵ (۳۳۱۳) ۵/۵۳۴، ابن ماجہ کتاب الدعاء باب الدعاء بالعفو والعافية (۲۸۵۰) ۲/۲۶۵ (۴) بخاری کتاب الاعتكاف باب الاعتكاف في العشر الاواخر ۲/۲۵۵، مسلم کتاب الاعتكاف باب اعتكاف العشر الاواخر من رمضان (۱۱۷۴) ۲/۸۳۔

یعنی: ”آپ ﷺ ہمیشہ رمضان کے آخر دہے میں اعتکاف کیا کرتے تھے، تا آنکہ اللہ نے آپ ﷺ کو وفات دے دی۔ آپ ﷺ کے بعد آپ ﷺ کی ازواج اعتکاف کرتی رہیں۔“

اعتکاف کرنے والا چوں کہ قرب الہی کی طلب میں اپنے کو خدا کی عبادت کے لئے وقف کر دیتا ہے، اور دنیا کے تمام مشاغل سے دور ہو جاتا ہے، اس لئے ان اشخاص کے مشابہ ہے، جن کے بارے میں ارشاد الہی ہے:

(۱) ”لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ، وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ“ (التحریم: ۶)۔

”اللہ کے حکم کی نافرمانی نہیں کرتے اور جو کچھ حکم دیا جاتا ہے کرتے ہیں“

(۲) ”يَسْبَحُونَ اللَّيْلَ، وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ“ (الانبیاء: ۲۰)۔ ”رات دن پاکی بیان کرتے ہیں اور سستی نہیں کرتے۔“

(۳) ”الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ“ (آل عمران: ۱۹۱)

”اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور پہلوؤں پر لیٹے ہوئے یاد کرتے ہیں اور ذکر خدا میں مشغول رہتے ہیں۔“

(۴) ”الَّذِينَ إِذَا ذَكَرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ“ (السجدة: ۱۵)۔ ”ان کی حالت یہ ہے کہ جب آیات

قرآنیہ کے ساتھ ان کی نصیحت کی جاتی ہے تو سجدہ میں گر پڑتے ہیں، اور حمد الہی کے ساتھ رب کی پاکی بیان کرتے ہیں، ان کے پہلو، ان کی خواب گاہوں سے دور رہتے ہیں۔ امید و بیم کی حالت میں اپنے رب سے دعائیں کرتے ہیں۔“

(۵) ”رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ“ (النور: ۳۷)۔

”اور ہمارے دیئے ہوئے سے خرچ کرتے ہیں، اللہ کی یاد سے خرید و فروخت، ان کو غافل نہیں کرتی۔“

(۶) ”عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا دَخَلَ الْعَشْرَ الْأَوَّلَ، أَحْيَا اللَّيْلَ، وَأَيَقُظُ أَهْلُهُ وَشَدَّ مَنَازِلَهُ“

(صحیحین) (۱)۔

(۷) ”وَعَنْهَا“ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَجْتَهِدُ فِي الْعَشْرِ الْآخِرِ مَا لَا يَجْتَهِدُ فِي غَيْرِهِ“ (مسلم) (۲)۔

ایک دن یا ایک رات یا اس سے زیادہ جتنے دن چاہے اعتکاف کر سکتا ہے، مگر رمضان کے پورے آخری عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے، پس جو شخص پورے عشرہ کا اعتکاف کرنا چاہتا ہو، بیسویں رمضان کو دن کے آخر حصہ میں آفتاب غروب ہونے سے کچھ پہلے مسجد میں پہنچ جائے، اور اکیسویں تاریخ کی رات مسجد میں گزارے اور مسجد کے جس گوشہ میں اس کے لئے اعتکاف کی جگہ متعین کی گئی ہے، صبح کی نماز سے فارغ ہو کر اس جائے معینہ کو اعتکاف کے لئے اختیار کر لے۔

(۱) بخاری کتاب فضل لیلۃ القدر باب العمل فی العشر الاواخر ۲/۲۵۵، مسلم کتاب الاعتکاف، باب الاجتهاد فی العشر الاواخر من شهر رمضان (۱۱۷۴) ۲/۸۳۲ (۲) کتاب الاعتکاف باب الاجتهاد فی العشر الاواخر من شهر رمضان (۱۱۷۵) ۲/۸۲۳۔

اعتکاف مرد، عورت اور نابالغ بھی کر سکتے ہیں مگر عورت کو اپنے شوہر کو اجازت حاصل کرنی ضروری ہے، اعتکاف اپنے شہر یا قصبہ کی جامع مسجد میں کرنا چاہئے۔ وهو مختار شيخنا العلامة الاجل الشيخ عبدالرحمان المبارکفوری رحمہ اللہ تعالیٰ کما صرح به فی شرح الترمذی (۷۲/۲)، عورت بھی مسجد میں اعتکاف کر سکتی ہے (جیسا کہ ازواج مطہرات مسجد نبوی میں معتکف ہوئی تھیں)، مگر اس کے لئے اس کے شوہر یا ذی محرم کی ضرورت ہے، زمانہ کے خراب اور پر فتن ہونے کی وجہ سے علماء حنفیہ کے نزدیک عورت کا مسجد میں اعتکاف کرنا مکروہ ہے، ان کے نزدیک اس کو اپنے گھر کی مسجد میں یا گھر کی کسی مخصوص جگہ میں اعتکاف کرنا چاہئے۔

کن امور سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا اور وہ جائز ہیں:

مسجد گر جانے، یا زبردستی مسجد سے نکال دیئے جانے، یا جان و مال کے خوف سے مسجد سے باہر نکل جانا بشرطیکہ دوسری مسجد میں فوراً چلا جائے، مسجد میں کسی دوسرے کو ضرورت کے وقت خرید و فروخت کی ہدایت کرنا، نکاح کرنا، عمدہ لباس پہننا، سر میں تیل لگانا، خوشبو استعمال کرنا، کوئی دوسرا کھانا لانے والا نہیں ہے اس لئے خود گھر جا کر کھانا لانا، پیشاب، پاخانہ کے لئے قریب سے قریب جگہ جانا، غسل جنابت کے لئے مسجد سے باہر جانا، بعض روایتوں سے جامع مسجد کے علاوہ دوسری ایسی مسجد میں جہاں جماعت کے ساتھ پنجگانہ نماز ہوتی ہو، اعتکاف کرنے کا جواز نکلتا ہے، اس لئے جامع مسجد میں جمعہ کی نماز ادا کرنے کے لئے اس قدر پہلے جا سکتا ہے کہ خطبہ سے پہلے چار رکعت پڑھ کے اور نماز فرض کے بعد اس قدر ٹھہر سکتا ہے کہ چار یا چھ رکعت سنت پڑھ سکے۔

ممنوعات اعتکاف:

۱۔ بیوی سے یوس و کنار اور صحبت کرنا، ”ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد“ (البقرة: ۱۸۷)۔ ”مسجدوں میں اعتکاف کی حالت میں بیویوں سے مباشرت وغیرہ نہ کرو۔“

۲۔ جنازہ اٹھانے یا جنازہ کی نماز پڑھنے کے واسطے، یا بیمار کی عیادت اور تیمارداری کے لئے مسجد سے نکلنا، ہاں اگر قضاے حاجت کے لئے معتکف مسجد سے باہر گیا اور راستہ میں کوئی بیمار مل گیا، تو اس سے چلتے چلتے حال پوچھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

”عن عائشة قالت: السنة على المعتكف، أن لا يعود مريضاً، ولا يشهد جنازة، ولا يمس امرأة، ولا يبشرها، ولا يخرج لحاجة، إلا لما لا بد منه“ (ابوداؤد) (۱)۔

”معتکف کے لئے سنت یہ ہے کہ: کسی بیمار کی عیادت نہ کرے، اور نہ جنازے میں حاضر ہو، اور نہ عورت کو چھوئے، اور نہ مباشرت و جماع کرے، اور پیشاب پاخانہ کی حاجت کے علاوہ کسی اور ضرورت و حاجت سے نہ نکلے۔“



## صدقہ فطر:

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ روزہ دار مجسم نیکی ہوتا ہے، اس کا جسم انسانی ہوتا ہے مگر روح فرشتوں کی زندگی گزارتی ہے۔ نہ تو وہ غیبت کرتا ہے، نہ جہالت کے کام کرتا ہے مگر پھر بھی وہ معصوم نہیں ہے اس سے غلطی اور لغزش ہو سکتی ہے، گناہ اور برائی میں مبتلا ہو سکتا ہے، زبان سے یہودہ اور لغو باتیں نکل آتی ہیں، ظاہر ہے ایسی حالت میں روزہ ان عیوب اور نقصانات سے منزہ اور پاک نہیں رہے گا، اسی لئے رحمۃ اللعالمین ﷺ نے ہمارے روزوں کو ان نقصانات سے پاک، صاف اور مقبول ہونے کے لئے ایک نہایت سہل صورت بتائی ہے، جس کو اصطلاح شرع میں ”صدقہ الفطر“ کہتے ہیں اور جو دیگر فرض کی طرح ایک فریضہ ہے۔

(۱) ”صوم شهر رمضان معلق بین السماء والأرض، ولا یرفع الا بزکوة الفطر“ (ترغیب ترہیب)۔

”رمضان کے روزے آسمان اور زمین کے درمیان معلق رہتے ہیں اور جب تک صدقہ الفطر نہ ادا کیا جائے، مقبول نہیں ہوتے۔“

(۲) ”عن ابن عباس قال: فرض رسول اللہ ﷺ زکوة الفطر، طهرة للصائم من اللغو والرفث“ الحدیث

(ابوداؤد، ابن ماجہ) (۱)

”رسول اللہ ﷺ نے صدقہ الفطر فرض کیا ہے، روزہ دار کے روزے کو لغو اور فحش گوئی سے پاک اور صاف کرنے کے لئے۔“

## صدقہ فطر کس پر فرض ہے؟

صدقہ فطر کی فرضیت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے پاس زکوة کا نصاب ہو، بلکہ جس طرح ایک دولت مند پر فرض ہے، اسی طرح اس غریب پر بھی فرض ہے، جس کے پاس امید کے دن اپنے اور اپنے اہل و عیال کی خوراک سے زائد اس قدر موجود ہو کہ ہر ایک کی طرف سے ایک صاع غلہ دے سکے، بلکہ غرباء کو دوسروں کے دیئے ہوئے غلہ سے صدقہ فطر ادا کرنا چاہئے۔

(۱) آل حضرت ﷺ فرماتے ہیں: ”أما غنيكم فيزكيه الله، وأما فقيركم فيرد الله أكثر مما أعطى“ (احمد، ابوداؤد)

”صدقہ فطر کے ذریعہ اللہ غنی کو پاک صاف کرتا ہے اور غریب کو، اس کے ساتھ جتنا اس نے دیا اس سے زیادہ واپس لوٹاتا ہے۔“ معلوم و اصدقہ فطر امیر، غریب، مستطیع، غیر مستطیع سب پر فرض ہے۔

(۲) و نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”فرض رسول اللہ ﷺ زکوة الفطر من رمضان، صاعا من تمر

صاعا من شعير، على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين“ (صحیحین) (۳)۔

(۱) ابوداؤد کتاب الزکاة باب زکاة الفطر (۱۶۰۹) ۲/۲۶۲، ابن ماجہ کتاب الزکاة باب صدقہ الفطر (۱۸۲۷) ۱/۵۸۵ (۲) مسند

نعمد ۵/۴۲۹، ابوداؤد کتاب الزکاة باب من روی نصف صاع من قمح (۱۶۱۹) ۲/۲۷۰ (۳) بخاری کتاب الزکاة باب فرض

صدقہ الفطر ۲/۱۳۸، مسلم کتاب الزکاة باب زکاة الفطر علی المسلمین من التمر والشعير (۹۸۴) ۲/۸۷۷:

”آں حضرت ﷺ نے صدقہ فطر ایک صاع کھجور، یا ایک صاع جو، غلام، آزاد، مرد، عورت، نابالغ، بالغ مسلمان پر فرض کر دیا ہے مگر بیوی، بچوں، غلاموں کا صدقہ فطر مالک اور صاحب خانہ کو دینا ہوگا۔“

(۳) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”أمر رسول اللہ ﷺ بصدقۃ الفطر، عن الصغیر والكبیر، والعبد، ممن تعولون“ (دار قطنی ۲/۱۴۰)۔

یعنی: ”بالغ، نابالغ، آزاد، غلام کے نفقہ اور خرچ کا جو ذمہ دار ہو، اس کو ان کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنے کا حکم فرمایا۔“ اگر بیوی، بچے مکان پر نہ ہوں بلکہ سفر میں ہوں تو ان کا صدقہ فطر بھی ادا کرنا ہوگا۔ ہاں اگر کسی نابالغ لڑکی سے نکاح کیا ہے اور عدم بلوغ کے باعث، رخصتی نہ ہونے کی وجہ سے وہ اپنے والدین کے یہاں ہے، تو اس کا صدقہ فطر اس کے باپ کو ادا کرنا ہوگا، اور وہ عورت جو اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نافرمانی کر کے ماں باپ کے یہاں چلی گئی ہو، تو اس کا صدقہ فطر اس کے شوہر پر فرض نہیں ہے۔

صدقہ فطر انہی لوگوں پر فرض نہیں ہے جن پر روزے فرض ہیں، بلکہ ہر مسلمان پر فرض ہے خواہ بالغ ہو یا نابالغ، مرد ہو یا عورت، جیسا کہ صحیحین کی احادیث سے معلوم ہو چکا۔ آپ ﷺ نے صدقہ فطر کو ”طعمۃ للمساکین“ (مساکین کی خوراک) فرمایا، پس صدقہ فطر جس طرح روزہ دار کی فحش کلامی اور بیہودہ گوئی کو دور کرنے کی حیثیت سے فرض کیا گیا، اسی طرح مساکین کی خوراک ہونے کی حیثیت سے بھی فرض کیا گیا ہے، پس جو شخص عید کی صبح کو مسلمان ہو جائے یا جو بچہ عید کی صبح کو پیدا ہو جائے اس پر صدقہ فطر فرض ہے۔

صدقہ فطر کب ادا کرنا چاہئے؟

صدقہ فطر عید کی صبح کو عید کی نماز سے پہلے ادا کرنا چاہئے، اگر عید کی نماز کے بعد ادا کیا گیا تو صدقہ فطر نہیں ادا ہوگا اور صدقہ فطر کا ثواب نہیں ملے گا، بلکہ مطلق صدقہ اور خیرات کے حکم میں ہو جائے گا۔

(۱) ”فمن أداها قبل الصلوة، فهي زكوة مقبولة، ومن أداها بعد الصلوة فهي صدقة من الصدقات“۔

(ابوداؤد، ابن ماجہ) (۱)

”جس نے صدقہ فطر قبل نماز عید ادا کیا تو وہ صدقہ فطر مقبول ہوگا اور جس نے بعد نماز ادا کیا تو وہ مطلق خیرات کے حکم میں ہو جائے گا۔“

(۲) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما صحابی فرماتے ہیں: ”أمر رسول اللہ ﷺ بزكوة الفطر، قبل خروج الناس الى

الصلوة“ (بخاری) (۲)۔ ”آں حضور ﷺ نے صدقہ فطر عید گاہ میں جانے سے پہلے ادا کرنے کا حکم دیا۔“

اگر کسی مقام میں بیت المال اور سرداری کا نظام موجود ہو، اور یہ سردار، زکوٰۃ و صدقہ خور سرداروں اور پیروں کی طرح نہ ہو، بلکہ وہاں

(۱) ابوداؤد کتاب الزکاة باب زکاة الفطر (۱۶۰/۲)، ابن ماجہ کتاب الزکاة باب صدقة الفطر (۱۸۲۷) ۱/۵۸۵ (۲) کتاب

الزکاة باب الصدقة قبل العيد ۲/۲۳۸۔

پر بیت المال اور سرداری کا نظام معاشرہ کی اصلاح کے ساتھ زکوٰۃ، عشر، صدقۃ الفطر وغیرہ کو ان کے مصارف مقررہ میں دیانت داری کے ساتھ تقسیم کرنے کے لئے ہو، تو عید سے دو ایک دن پہلے اپنے اپنے صدقۃ الفطر کو بیت المال میں بھیج دینا کہ وہاں جمع ہو کر مستحقین کو تقسیم کیا جائے شرعاً جائز ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے متعلق بخاری (۱) میں ہے: ”کان يعطيها للذين يقبلونها، و كانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين“، قال البخاری: ”كانوا يعطون ليجمع لا للفقراء“۔ (۲) موطا (ص: ۱۹۲) میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق ہے: ”كان يبعث زكوة الفطر إلى الذي يجمع عنده قبل الفطر بيومين أو ثلثة“۔

قال شيخنا في شرح الترمذی: ”أثر ابن عمر، إنما يدل على جواز إعطاء صدقة الفطر قبل الفطر بيوم أو يومين ليجمع لا للفقراء، كما قال، وأما إعطاؤها قبل الفطر بيوم أو يومين للفقراء فلم يرق عليه دليل“ انتہی۔ جمع شدہ صدقۃ فطر عید کے دن مساکین و فقراء کو تقسیم کر دے تاکہ وہ اس دن سوال سے بے نیاز ہو جائیں اور شرعی مصلحت پوری ہو جائے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ”كان يأمرنا أن نخرجها، قبل أن نصلي، فإذا انصرف قسمه بينهم“

(سعید بن منصور) (۳)

### صدقۃ فطر کس قدر اور کن چیزوں سے دینا چاہئے؟

صدقۃ فطر اس غلہ سے دینا چاہئے جو عام طور پر وہاں کے لوگوں کی خوراک ہو، اگر عام طور پر چاول کھایا جاتا ہے تو چاول دینا چاہئے وقس علی هذا۔ اور بغیر فرق و امتیاز کے ہر جنس سے ایک صاع حجازی دینا چاہئے و هو الا حوط عند شيخنا كما صرح به فی شرح الترمذی، لیکن وہ جنس گھٹیا نہیں ہونی چاہئے، صاع حجازی یعنی: صاع نبوی کی تول انگریزی سیر سے مختلف غلوں کی مختلف ہوتی ہے، اس لئے تعیین نہیں کی جاسکتی پس جن لوگوں نے مطلقاً تین سیر، یا چار سیر، یا پونے تین سیر، یا سوادو سیر لکھا ہے، صحیح نہیں ہے۔

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ کھجور، جو، پنیر، منقہ سے ایک صاع فی کس صدقۃ فطر ادا کیا جائے۔ لیکن گہیوں میں اختلاف ہے کہ ایک صاع دینا چاہئے یا نصف صاع؟، گہیوں سے صدقۃ فطر دینے کے بارے میں کوئی صحیح مرفوع حدیث ثابت نہیں ہے، کما صرح به الحافظ والشوکانی والزیلعی وغیرہم۔ ہاں اکثر صحابہ گہیوں سے نصف صاع دیئے جانے کے قائل تھے، اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہما تمام اجناس سے ایک صاع دینے کے قائل تھے، اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ عہد نبوی میں مدینہ میں گہیوں تقریباً تھی ہی نہیں، اور جب فتوحات اسلامی کا سلسلہ وسیع ہوا اور گہیوں مختلف مقامات سے آنے لگی یا صحابہ کا ایسے مقامات میں گزر رہا جہاں گہیوں ہوتی تھی، لیکن اور اجناس کے مقابلہ گراں تھی تو صحابہ نے گہیوں کو گراں سمجھ کر قیمت کا خیال کر کے نصف

(۱) کتاب الزکاة باب صدقة الفطر علی الحر والمملوک ۱۳۹/۲ (۲) فتح الباری ۳۷۷/۳ (۳) فتح الباری ۳۷۵/۳ بحوالہ سنن سعید بن منصور



صاع کافی سمجھا، اس سے معلوم ہوا کہ جو صحابہ گیارہوں سے نصف صاع کے قائل تھے انہوں نے قیمت کا لحاظ کیا اور حضرت ابن عمر اور ابو سعید خدری نے قیمت کا لحاظ نہیں کیا، بلکہ صاع کی مقدار کا لحاظ کر کے بلا فرق و امتیاز ہر جنس سے ایک صاع ضروری سمجھا۔ وہ کہہ قال مالک والشافعی واحمد واسحاق، وهو الأحوط عند شيخنا۔ ہندوستان میں گیارہوں کھجور سے سستی ہے۔ پس ہر شخص کو گیارہوں سے بھی ایک صاع دینا چاہئے ہاں اگر کسی کو ایک صاع دینے پر قدرت نہیں ہے تو نصف صاع دے دے۔

صدقہ فطر میں کیا قیمت یعنی: نقد پیسہ دینا جائز ہے؟

آں حضرت ﷺ اور صحابہ کرام سے صدقۃ الفطر میں قیمت دینا ثابت نہیں۔ اس لئے بغیر عذر کے قیمت نہیں دینی چاہئے، بلکہ عام طور پر کھائے جانے والے غلہ ہی سے صدقۃ فطر ادا کرنا چاہئے، البتہ اگر حسب ضرورت غلہ نہ مل سکے، تو بازار کے عام نرخ کے مطابق فطرہ میں قیمت نکالی جاسکتی ہے، صاحب حدائق الازہار کے قول: ”وانما تجزئ القيمة للعذر“ کی شرح میں علامہ شوکانی لکھتے ہیں: ”اقول: هذا صحيح، لأن ظاهر الأحاديث الواردة، لتعيين قدر الفطرة من الأطعمة، أن إخراج ذلك، مما سماه النبي ﷺ متعين، وإذا عرض مانع من إخراج العين، كانت القيمة مجزئة، لأنه ذلك هو الذي يمكن من عليه الفطرة؟ ولا يجب عليه مالا يدخل تحت إمكانه“ (السیل الجرار ۸۶/۲ طبع القاہرہ)۔

عید الفطر:

عید الفطر کی رات شرف اور بزرگی کی رات ہے، اس بارے میں کئی صحابہ سے روایتیں آئیں ہیں جن کو حافظ عبد العظیمؒ نے اپنی ترغیب میں ذکر کیا ہے، عید الفطر کے دن روزہ رکھنا حرام ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے عید کے دن روزہ رکھنے کی نذر بانی وہ منعقد نہیں ہوگی۔

(۱) ”عن ابی سعید الخدری: نہی رسول اللہ ﷺ عن صوم یوم الفطر والنحر“ (صحیحین) (۱)۔

(۲) عن عائشة مرفوعاً: ”من نذرہ أن يعصیه فلا يعصیه“ (بخاری) (۲)۔

(۳) عن عمران بن حصین مرفوعاً: ”لا وفاء لنذر، فی معصیة“ (مسلم) (۳)۔

زوال شمس کے بعد عید کا چاند دیکھنے کی شہادت:

اگر مطلع ابراؤد ہونے کی وجہ سے چاند نہیں دیکھا گیا اور نہ کسی جگہ سے وقت پر شہادت پہنچی اور دن میں روزہ رکھ لیا، تو زوال سے

(۱) بخاری کتاب الصوم باب صوم یوم الفطر ۲/۲۴۹، مسلم کتاب الصیام باب نہی عن الصوم یوم الفطر ویوم الاضحی (۷۲۷)

۲/۸۰۰ (۲) کتاب الایمان والنذور باب النذر فی ما لا یملک وفي معصیة ۷/۲۳۴ (۳) کتاب النذر باب لا وفاء لنذر فی معصیة اللہ

ولا فی ما لا یملک العبد (۱۶۴۱) ۲/۱۲۶۲۔

پہلے اگر معتبر شہادت مل جائے تو روزہ افطار کر دینا چاہئے اور اسی دن عید کی نماز پڑھ لینی چاہئے اور اگر آفتاب ڈھلنے کے بعد چاند کیھنے کی شہادت پہنچے تو روزہ اسی وقت افطار کر دیا جائے، لیکن عید کی نماز اس دن نہ پڑھی جائے، ابوعمیر انصاری اپنے کئی صحابی بچاؤں سے روایت کرتے ہیں:

”اہل علینا ہلال شوال، فأصبحنا صیاماً، فجاء رکب من آخر النهار، فشهدوا عند رسول الله أنهم رأوا الهلال بالأمس، فأمر الناس أن يفطروا من يومهم وأن يخرجوا لعیدهم من الغد“ (ابو داؤد نسائی وغیرہ) (۱)۔

”ابر کی وجہ سے شوال کا چاند نظر نہیں آیا اس لئے ہم نے روزہ کی حالت میں صبح کی۔ آخر دن میں چند سوار آئے اور آن حضور ﷺ کے سامنے شہادت دی کہ ہم نے چاند شام کو دیکھ لیا تھا۔ آپ ﷺ نے لوگوں کو افطار کا حکم دے دیا اور فرمایا کہ: کل عید کی نماز کے لئے عید گاہ میں چلنا ہوگا۔“

عید الفطر کے دن یہ امور مسنون ہیں:

(۱) غسل کرنا: ”حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما عید گاہ میں جانے سے پہلے غسل کر لیا کرتے تھے“ (موطامالک ص: ۱۳۲)۔

ابن ماجہ (۲) عبداللہ بن احمد، بزار نے ابورافع، ابن عباس وغیرہ سے آں حضرت ﷺ کے عید کے دن غسل کرنے کی حدیثیں روایت کی ہیں۔ لکنہا کلہا ضعیفہ کما صرح بہ الحافظ فی الدراية. (ص: ۵/۵۱)۔

(۲) عمدہ سے عمدہ کپڑے پہننا۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما عیدین میں بہترین کپڑے پہنتے تھے۔ (فتح الباری ۲/۴۳۹، بحوالہ بیہقی وابن ابی الدنیا)۔

(۳) بہترین خوشبو استعمال کرنا۔ قال الأمير الیمانی فی سبل السلاہ (۲/۹۲): ”یندب لبس أحسن الثیاب، والتطیب بأجود الأطیاب فی یوم العید، لما أخرجه الحاكم من حدیث الحسن السبط، قال: أمرنا رسول الله ﷺ فی العیدین، أن نلبس أجود ما نجد، وأن نتطیب بأجود ما نجد“۔

(۴) بلند آواز سے عید گاہ جاتے ہوئے تکبیر پکارنا۔ ”عن ابن عمر، أنه كان إذا غدى يوم الفطر ويوم الأضحى، يجهر بالتكبير، حتى يأتى المصلی، ثم يكبر حتى يأتى الإمام“ (دارقطنی ۲/۴۵، بیہقی ۳/۲۷۹)۔ ”حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی عید گاہ جاتے ہوئے تکبیر پکارتے تھے“ (دارقطنی)۔

ایک حدیث میں ہے: ”عیدین کو تکبیر کے ذریعہ زینت دو“۔ (طبرانی باسناد ضعیف)، ”ولتكبروا لله علی ما

(۱) ابو داؤد کتاب الصلاة باب إذا لم يخرج الإمام للعید من یومہ يخرج من الغد (۱۱۵۷) ۱/۶۸۴، نسائی کتاب صلاة العیدین باب الخروج للعیدین من الغد ۳/۱۸۰ (۲) کتاب اقامة الصلاة والسنة فیها باب ما جاء فی الاغتسال فی العیدین (۱۳۱۵) ۱/۴۱۷۔

ہدایہ کی بڑائی بیان کرو، اس کی ہدایت پر اس آیت سے علماء نے تکبیر مذکور پر استدلال کیا ہے، تکبیر کے الفاظ یہ ہیں: ”اللہ اکبر، اللہ اکبر، لا إله إلا الله، والله أكبر، الله أكبر، والله الحمد“۔

(۵) عید گاہ کے لیے پیدل جانا۔

”عن علی، قال: من السنة أن تخرج إلى العيد ما شيا، وأن تأكل شيئا قبل أن تخرج“ أخرجه الترمذی (۱) و فی الباب احادیث أخرى ضعيفة، لكنها يعتضد بعضها ببعض۔

(۲) ایک راستہ سے جانا اور دوسرے راستہ سے واپس آنا۔

”كان رسول الله ﷺ إذا خرج يوم العيد في طريق رجوع في غيره“ (ترمذی، أحمد، ابن حبان، وغيرهم) (۲) و فی الباب احادیث أخرى ذكرها الشوكاني في النيل (۳/۳۵۷)۔

راستہ بدلنے کی بیس سے زیادہ حکمتیں بیان کی گئی ہیں، ظاہری حکمت اسلام کی قوت اور شوکت کا اظہار ہے۔

(۷) طاق کھجوریں یا چھوہارے کھا کر عید گاہ جانا۔ اگر یہ نہ ہو تو کوئی میٹھی چیز کھالے، حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

”كان رسول الله ﷺ لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا“ (بخاری) (۳)

یعنی: ”آنحضرت ﷺ عید الفطر کی صبح کو بغیر طاق کھجوریں کھائے ہوئے عید گاہ تشریف نہیں لے جاتے تھے۔“

عورتوں کا عیدین کی نماز کے لئے عید گاہ جانا:

عورتوں کا عید گاہ میں عید کی نماز کے لئے جانا سنت ہے۔ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، جوان ہوں یا ادھیڑ یا بوڑھی۔

”عن أم عطية أن رسول الله ﷺ كان يخرج الأبقار، والعواتق، وذوات الخدور، والحیض فی العیدین، فأما الحیض فیعزلن المصلی، ویشهدن دعوة الملمسمین، قالت إحداهن: یا رسول الله، إن لم یکن لها جلباب؟ قال: فلتعرها أختها من جلبابها“ (صحیحین وغیرہ) (۴)۔

”آں حضرت ﷺ عیدین میں دو شیزہ، جوان، کنواری، حیض والی عورتوں کو عید گاہ جانے کا حکم دیتے تھے۔ حیض والی عورتیں جائے نماز سے الگ رہتیں اور مسلمانوں کی دعا میں شریک رہتیں۔ ایک عورت نے عرض کیا: اگر کسی عورت کے پاس چادر نہ ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی مسلمان بہن اپنی چادر میں لے جائے۔“

(۱) کتاب العیدین باب ما جاء فی المشی يوم العید (۵۳۰) ۳/۴۱۰ (۲) ترمذی کتاب العیدین باب ما جاء فی خروج النبی ﷺ إلى العیدین فی طریق ورجوعه من طریق آخر (۵۴۱) ۴/۴۲۴، الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان، (۲۸۰۴) ۴/۲۰۷ (۳) کتاب العیدین، باب الأکل يوم الفطر قبل الخروج ۲/۳ (۴) بخاری کتاب العیدین، باب خروج النساء والحیض إلى المصلی ۲/۸، مسلم کتاب صلاة العیدین، باب إباحة خروج النساء فی العیدین إلى المصلی (۸۹۰) ۲/۶۰۵، اللغظ للترمذی (۵۲۹) ۲/۴۱۹۔



جو لوگ کراہت کے قائل ہیں یا جوان اور بوڑھی کے درمیان فرق کرتے ہیں، درحقیقت وہ صحیح صریح حدیث کو اپنی فاسد اور باطل رایوں سے رد کرتے ہیں۔

حافظ نے ”فتح الباری“ میں اور ابن حزم نے اپنی ”محلی“ میں بالتفصیل مخالفین کے جوابات ذکر کئے ہیں۔ ہاں عورتوں کو عید گاہ میں سخت پردہ کے ساتھ، بغیر کسی قسم کی خوشبو لگائے اور بغیر بچے والے زیوروں اور زینت کے لباس کے جانا چاہئے تاکہ فتنہ کا باعث نہ بنیں۔ عید کی نماز ”صحرا“ یعنی: کھلے ہوئے میدان پر پڑھنی چاہیے:

عید کی نماز قصبہ یا شہر یا گاؤں سے باہر ”صحرا“ یعنی: کھلے ہوئے میدان میں ادا کرنی سنت ہے، اور بغیر عذر کے مسجد میں یا چہار دیواری گھر کر مسجد کی صورت بنا کر احاطہ میں ادا کرنا خلاف سنت ہے۔

آں حضور ﷺ کا مصلیٰ (عید گاہ) صحرا میں تھا جس کو ”جبانہ“ کہتے ہیں۔ آپ ﷺ نے صرف ایک دفعہ بارش کے عذر کی وجہ سے مسجد نبوی میں عید کی نماز پڑھی تھی، اور مسجد نبوی کے اشرف مواضع اور افضل بقاع ہونے بلکہ اس کے بعض حصہ کے روضۃ من ریاض الجنۃ ہونے کے باوجود، بغیر عذر کبھی اس میں نماز عید نہیں ادا فرمائی۔

### عید کی نماز:

عید کی نماز سنت موکدہ ہے آپ ﷺ نے کبھی اس نماز کو ترک نہیں فرمایا، جب آفتاب طلوع ہو کر روشنی پھیل جائے تو عید کی نماز کا اول وقت ہو گیا یعنی: اشراق کا وقت عید کی نماز کا اول وقت ہے، اور قبل زوال شمس تک اس کا وقت باقی رہتا ہے۔

نماز عید کے لئے اذان ہے نہ اقامت۔ ”عن جابر بن سمرة، قال: صلیت مع رسول اللہ ﷺ العیدین غیر مرة ولا مرتین، بغیر اذان ولا إقامة“ (مسلم) (۱)، نماز سے پہلے یا بعد میں عید گاہ میں سنت یا نفل پڑھنے کا ثبوت نہیں ہے۔ اسی طرح نماز سے پہلے خطبہ اور وعظ کا بھی ثبوت نہیں ہے اور نہ ہی عید گاہ میں نمبر لے جانے کا ثبوت ہے، نماز سے پہلے خطبہ اور وعظ کہنا اور عید گاہ میں نمبر لے جانا بدعت ہے۔ اور نماز عیدین سے پہلے اور بعد میں کوئی سنت نماز نہیں ہے، نہ عید گاہ میں نہ گھر پر۔

### عید کی نماز کا طریقہ:

دل میں نیت کر کے دونوں ہاتھوں کو کانوں تک اٹھا کر تکبیر تحریمہ (اللہ اکبر) کہے، پھر ہاتھوں کو سینے پر باندھ لے، پھر سات مرتبہ اللہ اکبر کہے، پھر ”سبحانک اللہم.... یا اللہم باعد بینی“ پوری پڑھے، پھر سورہ فاتحہ پڑھے اور امام اس کے بعد سورہ اعلیٰ یا سورہ قاف پڑھے، پھر اللہ اکبر پکار کر رکوع میں جائے اور حسب دستور رکوع اور سجدوں سے فارغ ہو کر تکبیر پکارتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جائے، پھر پانچ مرتبہ اللہ اکبر کہے، پھر سورہ فاتحہ پڑھے اور امام اس کے بعد سورہ غاشیہ یا سورہ قمر پڑھے۔ پھر اللہ اکبر کہہ کر رکوع میں جائے اور حسب

دستور رکوع، سجدہ اور قعدہ کر کے سلام پھیر دے۔

معلوم ہوا کہ عید کی نماز دو رکعت ہے اور اس کی پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ قرأت فاتحہ سے پہلے سات تکبیریں کہی جائیں گی اور دوسری رکعت میں تکبیر قیام کے علاوہ قرأت سے پہلے پانچ تکبیریں کہی جائیں گی، ہذا هو الحق، کما بینہ شیخنا فی شرح الترمذی، وفی رسالته القول السدید۔

اور تکبیر زائد کے ساتھ رفع الیدین کا ثبوت کسی مرفوع صحیح حدیث سے نہیں ہے۔ ہاں حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما تکبیر زائد کے ساتھ رفع یدین کرتے تھے، پس اگر کوئی ان کی اتباع میں رفع الیدین کرے تو کر سکتا ہے۔

### عید کا خطبہ:

عید کی نماز کے بعد خطبہ اور وعظ کہنا سنت ہے۔ امام کو چاہئے کہ مردوں کو خطبہ سنانے کے بعد عورتوں کے مجمع کے پاس پردہ سے باہر کھڑا ہو کر ان کو بھی وعظ و نصیحت کرے اور صدقہ و خیرات پر براہیجنتہ کرے۔ اگر اسے یہ محسوس ہو کہ اس کی آواز عورتوں تک نہیں پہنچتی ہے۔

بعض ائمہ کے نزدیک عید کا خطبہ سننا ضروری ہے، سنت کے مطابق خطبہ سن کر واپس ہونا چاہئے، امام کو چاہئے کہ سامعین کی زبان میں صدقہ و خیرات، اتفاق و اتحاد و اخلاص وغیرہ پر براہیجنتہ کرنے کے علاوہ اہم اور ضروری وقتی مسائل اور ضروریات پر خطبہ سنائے۔

عیدین کے لئے جمعہ کی طرح دو خطبہ دینا کسی معتبر مرفوع حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ دو خطبوں کے ثبوت میں تین روایتیں ذکر کی جاتی ہیں: ایک حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی جو ابن ماجہ میں مروی ہے، دوسری: حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی جو مسند بزار میں مروی ہے، تیسری: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی جسے امام نووی نے اس طرح ذکر کیا ہے: ”وروی عن ابن مسعود، أنه قال: من السنة أن يخطب في العیدین خطبتین، فیفصل بینہما بجلوس“، لیکن یہ تینوں روایتیں غیر ثابت ہیں، اس لئے امام نووی لکھتے ہیں: ”لم یثبت فی تکریر الخطبة شئ ولیکن المعتمد فیہ القیاس علی الجمعة“ انتہی۔ (تفصیل مرعاة ۳۳/۲ میں ملاحظہ کی جائے) مذکورہ بالا روایتوں اور جمعہ پر قیاس کی بنا پر دو خطبہ دیا جائے تو جائز ہے۔

### شش عیدی روزے:

رمضان کے روزے پورے کرنے کے بعد عید کے متصل ہی یا دو چار روز کے بعد شوال ہی کے مہینے میں پے در پے یا ناغہ کر کے چھ روزے رکھنے سے سال بھر کے روزوں کا ثواب ملتا ہے۔

”عن أبی ایوب، عن رسول اللہ ﷺ قال: من صام رمضان، ثم اتبعه ستاً من شوال، فذلك صیام الدهر“

(مسلم و غیرہ) (۱)

سال بھر کے روزوں کا ثواب ملنے کی وجہ ہے کہ قانون الہی: ”من جاء بالحسنة فله عشر امثالها“ کے مطابق ایک نیکی کا ثواب دس نیکی کے برابر ملتا ہے، تو رمضان کے تیس روزوں کا ثواب تین سو دن کا ثواب ہوگا، گویا تیس روزے قائم مقام دس مہینے کے روزوں کے ہوئے اور تیس روزے رکھنے سے دس مہینے کے روزوں کا ثواب ملا، اب اسی قانون الہی کے مطابق شش عیدی روزے ساٹھ روزوں کے قائم مقام ہوئے اور چھ روزوں سے دو مہینے کے روزوں کا ثواب ملا، معلوم ہوا کہ رمضان اور شش عیدی روزوں سے سال بھر کے روزوں کا ثواب مل جاتا ہے۔

پس مسلمانو! اس اجر عظیم کو حاصل کرنے کے لئے رمضان کے بعد یہ چھ روزے رکھنے کی پوری کوشش اور سعی کرو۔ اگرچہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک شش عیدی روزے مکروہ ہیں۔ مگر عام متاخرین حنفیہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہیں۔ اور ان روزوں کے رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ (عالمگیری)۔



۱۔ کتاب الصیام، باب استحباب صوم سنتہ ایام من شوال اتباعاً لرمضان (۱۰۶۴) ۸۲۲، والنیر منشی کتاب الصور، باب مناجاء فی صیام سنتہ ایام من شوال (۷۰۹) ۱۳۲/۳ واللفظ له.



ہذا (۱) ایام تشریق میں روزہ رکھنا منع ہے۔ ایام بیض اور محرم کی نو اور دس تاریخوں کے درمیان کوئی تحالف نہیں ہے دونوں کبھی جمع نہیں ہوسکتی۔ اس لئے محرم کی ۹-۱۰ کو اور اس کے ایام بیض، سب میں روزہ رکھا جاسکتا ہے۔ ہفتہ کے دوشنبہ یا چار شنبہ، پنجشنبہ کو محرم کی نو-دس پڑ جائے تو روزہ رکھنے سے دونوں پر عمل ہو جائے گا۔ ایام شعبان اور ایام بیض میں بھی کوئی منافات نہیں ہے۔ ایام بیض میں روزہ رکھنے کی جس کو عادت ہو وہ ۱۳-۱۴-۱۵ شعبان کو حسب عادت روزہ رکھے۔

(۲) شش عیدی روزے آدمی شوال کے جس دے میں چاہے رکھ سکتا ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ عید کا دن گزار کر دوسرے شوال سے رکھنا شروع کر دیا جائے پھر ایام بیض کے روزے ایام میں حسب عادت و معمول رکھے جائیں۔

(۳) عوام کا یہ خیال غلط ہے شش عیدی روزے شوال کے ہر حصے میں رکھے جاسکتے ہیں پہلی شوال یعنی: عید کے دن روزہ رکھنا ممنوع ہے، اس کے بعد جب چاہے مسلسل یا غیر مسلسل جس طرح چاہے رکھ سکتا ہے۔ واللہ اعلم

عید اللہ رحمانی ۱۹۶۷/۳/۲۹ء

(الفلاح بھیکم پور گوئڈ علامہ عید اللہ رحمانی نمبر

ج: ۳/۳، ش: ۱۱/۱۲/۱۲ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء ۱۴۱۵ھ)

☆ نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے کی ممانعت والی حدیث جو مسند احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی اور بیہقی (۱) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ اس شخص کے حق میں ہے، جو شعبان کے نصف اول میں روزہ نہ رکھے اور نصف شعبان کے بعد رکھنا چاہے، بخلاف اس شخص کے جو نصف اول میں بھی روزہ رکھ رہا ہو تو اس کو اجازت ہے کہ نصف آخر میں بھی روزہ رکھے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس ماہ میں کثرت سے روزہ رکھتے تھے، یعنی: نصف اول اور نصف آخر دونوں میں روزہ رکھا کرتے تھے۔ یا یہ کہ ممانعت والی حدیث اس شخص کے حق میں ہے جو بلا کسی سبب کے نصف رمضان کے بعد روزہ رکھنا چاہے۔ پس اگر کسی شخص کی ہر مہینہ کے نصف آخر میں روزہ رکھنے کی عادت ہو، تو وہ اپنی اس عادت کے مطابق شعبان کے نصف آخر میں بھی روزہ رکھ سکتا ہے، اور ایسا شخص ممانعت والی حدیث سے مستثنیٰ ہے، واللہ اعلم۔

محدث۔ بنارس (شیخ الحدیث مبارکپوری نمبر)

☆ مقام رویت ہلال کے مشرق میں جو لوگ کم و بیش پانچ سو میل کی مسافت پر رہتے ہوں، ان کے حق میں اس مغربی مقام کی رویت شرعاً معتبر ہوگی بشرطیکہ رویت کی اطلاع شرعی قاعدہ کے مطابق ان لوگوں تک پہنچے۔ اور مقام رویت کے مغرب میں جو لوگ واقع ہوں ان کے حق میں مشرقی مقام کی رویت بلا لحاظ کسی مسافت کے معتبر ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے اپنے یہاں سے مشرق میں واقع مقام کی

(۱) ابوداؤد کتاب الصوم باب فی کراہیۃ ذلک (۲۲۳۷) ۲/۷۵۱ ترمذی کتاب الصوم باب کراہیۃ الصوم فی النصف الثانی من شعبان لحال رمضان (۷۳۸) ۳/۳۱۱۵ ابن ماجہ کتاب الصیام باب ما جاء فی النهی ان يتقدم رمضان بصوم (۱۹۵۰) ۱/۵۲۸، سنن الدارمی (۱۶۹۶) ۱/۵۳۳۷، السنن الکبریٰ ۴/۲۰۸-۲۰۹.

رویت کے اعتبار کے لئے کسی مسافت کی قید نہیں ہے وہ ہر حالت میں مغرب والوں کے لئے معتبر ہوگی۔ چاہے وہ کتنی ہی دوری پر کیوں نہ ہو، بشرطیکہ یہ اطلاع غیر بلدہ رویت تک شرعی قاعدہ کے مطابق پہنچے۔

ریڈیو کی خبر اسی وقت مانی جائے گی، جب کہ ہلال کمیٹی کا کوئی رکن خود ریڈیو سے اعلان کرے یا اس ہلال کمیٹی کا جوالہ دے کر اس کی اجازت سے سرکاری اناؤنسر ہلال کمیٹی کے فیصلہ رویت کا اعلان کرے۔

س: کیا فرماتے ہیں محققین شرع در اس مسئلہ کہ رویت ہلال بذریعہ ریڈیو معتبر ہوگی یا نہیں؟ بینوا بالادلل العقلیة والنقلیة وتوجروا عند الله ذی الرحمة الواسعة.

ج: یہاں دو باتیں وضاحت طلب ہیں۔ ایک: یہ کہ اگر کسی مقام میں رویت ہلال کا بقاعدہ شرعیہ تحقق ہو جائے تو اس مقام رویت کے علاوہ کتنی دور تک کے مقام میں اس رویت کا اعتبار ہو سکتا ہے؟ دوسری: یہ کہ شرعاً جتنی دور تک بھی اعتبار ہو سکتا ہو اس میں ریڈیو کے ذریعہ اطلاع و اعلان اور خبر کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟

پہلی بات کے بارے میں معلوم ہونا چاہئے کہ مشرق والوں کی رویت شرعی مغربی مقام میں رہنے والوں کے حق میں بلا لحاظ مسافت معتبر ہوگی۔ یہ ناممکن ہے کہ کسی مشرقی مقام میں ہلال طلوع ہو جائے لیکن اس کے مغرب میں طلوع نہ ہو۔ علم ہیئت قدیم ہو یا جدید، اس کی رو سے ایسا ہونا ضروری ہے، پس بلا لحاظ و تقیید مسافت قریبہ یا بعیدہ، مشرق والوں کی رویت مغرب والوں کے حق میں معتبر ہوگی۔ اور کسی مغربی مقام میں رویت ہلال شرعیہ کا تحقق ہو جائے، تو مشرق کے انہیں مقامات تک وہاں کی رویت معتبر ہوگی کہ جس کے مطالع اور بلدہ رویت کے مطلع کے درمیان اختلاف نہ ہو بلکہ دونوں کے مطالع متفق و متحد ہوں۔ یہاں مطلع کے اختلاف و اتحاد کا لحاظ ضروری ہے۔ ”الذی دل علیہ حدیث کرب عن ابن عباس عند مسلم، أنه لما یجب علی من لم یروہ الصوم برویة غیرہم، إذا تباعد محلہما، وهو الأصح من مذهبنا (أی الشافعیة).

”واختلفوا فی ضبط التباعد، والأصح ضبطه باختلاف المطالع، فإذا رئی ببلد، لزم کل بلد علم اتحاد مطلعہا معها، الصوم برویتہم، بخلاف بلد علم اختلاف مطلعہا لها، أو شک هل مطلعہا متحد أو مختلف؟ قال فی الأنوار: والمراد باختلاف المطالع، أن يتباعد البلدان، بحيث لو رئی فی أحدهما، لم یر فی الآخر غالباً، انتهى، قال السبکی والأسنوی: قد تختلف تکنون رؤیتہ فی احدهما مستلزمة لرؤیتہ فی الآخر، من غیر عکس، إذا اللیل یدخل فی البلاد الشرقیة قبل دخوله فی الغربیة، وحينئذ عند اختلافہما، من رؤیتہ فی الشرقی رویتہ فی المغربی من غیر عکس، وأما عند اتحادہما، فیلزم من رؤیتہ فی أحدهما، رؤیتہ فی الآخر، قال

الأسنوی: وعلى هذا يحمل حديث كريب، فإن الشام غربى المدينة، فلا يلزم من رؤيته فى الشام رؤيته فيها، أى المدينة، ومما يؤيد أن الاعتبار باتحاد المطالع، دون مسافة القصر، اتفاقهم على أن اختلافها معتبر فى مواقيت الصلاة". (اتحاد اهل الاسلام بخصوصيات الصيام ص ۷۱/۷۲ لابن حجر الهيئى المكي)

میل اور کوس کے ذریعہ اتحاد و اختلاف مطلع کی تحدید تعیین و شمار ہے۔ ویسے کہا جاتا ہے کہ تقریباً ۶۰۰ میل کی دوری پر مطلع مختلف ہو جاتا ہے، اور اس سے کم مسافت پر مطلع متحد و متفق رہتا ہے واللہ اعلم۔

دوسری بات کے بارے میں معلوم ہونا چاہئے کہ ریڈیو کے ذریعہ رویت ہلال کی خبر نہ تو مطلقاً مقبول و معتبر ہے نہ مطلقاً مردود ہے۔ ریڈیو بی نفسہ بری چیز نہیں ہے اور نہ اس کا استعمال مطلقاً ممنوع ہے، بلکہ اگر اس سے جائز فائدہ اٹھایا جائے اور اچھا کام لیا جائے تو وہ اچھی اور جائز چیز ہے اور غلط کام میں استعمال کیا جائے تو بری چیز ہے۔

اسلامی ملک، پابند شریعت حکومت اگر بقاعدہ شرعیہ رویت ہلال کی تحقیق کر کے ذمہ دارانہ طور پر، رویت کارڈیو کے ذریعہ اعلان کرے تو اس کی قلمرو اور حدود کے اندر، نیز بیرون ملک میں بھی بلدہ رویت سے مغرب میں واقع تمام بلاد و امصار و توالیع میں مطلقاً اس ریڈیو کی خبر معتبر ہوگی اور مشرقی مقامات میں اتحاد و مطلع کی حد تک معتبر ہوگی۔

اور غیر مسلم حکومت کے ریڈیو کے ذریعہ رویت ہلال کی خبر کا تفصیل مذکور اس وقت اعتبار ہوگا جب کہ اس نے معتبر مشاہیر علماء کی رویت ہلال کمیٹی مقرر کی ہو۔ اور یہ کمیٹی ہی باقاعدہ شرعیہ رویت کی تحقیق کر کے خود ریڈیو پر جا کر اعلان کرے۔ هذا ما عندى واللہ اعلم بالصواب۔  
محمد ربنا رس (شیخ الحدیث مبارکپوری نمبر)

☆ رویت ہلال کے بارے میں ریڈیو کی خبر کی بابت علماء اہل حدیث کا کیا خیال ہے؟ اس سلسلہ میں مجھے زیادہ واقفیت نہیں ہے۔ مرحومین میں سے صرف مولانا شرف الدین دہلوی کی رائے معلوم ہو سکی ہے۔ مولانا تحریر فرماتے ہیں:

”اگر ریڈیو کا حال معلوم ہے کہ ثقہ خبر دیتا ہے اور آواز بھی اس کی پہچانتے ہیں تو معتبر ہے ورنہ نہیں۔ اور صرف متفق المطالع شہر اس پر عمل کریں گے۔ مختلف المطالع اس پر عمل نہ کریں گے“ (فتاویٰ ثنائیہ ۱-۴۱۹) ”برہان“ اور ”اسلام“ یہاں نہیں آتے۔ ”الاسلام“ کہیں سے حاصل کر کے محولہ مضمون پڑھنے کی کوشش کروں گا۔

حنفیہ کو تسلی و تقفی نہیں ہوگی جب تک فقہ و فتاویٰ حنفیہ میں ان کو کوئی مناسب اور لگتی ہوئی جزئی نزل جائے۔ چاہے وہ کیسے ہی کسی متقدم فقیہ یا غیر فقیہ کا قول و فتویٰ اور وائے کیوں نہ ہو۔ حنفیہ نے رویت ہلال کی خبر کو من کل وجوہ ”شہادت“ قرار دیا ہے اس لئے لامحالہ اس میں شہادت کے قیود و شرائط کا لحاظ و اعتبار ضروری ہو گیا۔

رویت ہلال کی خبر کے بارے میں غلبہ ظن صدق کافی ہے۔ مگر یہ غلبہ ظن مظان شرعیہ سے حاصل ہونا چاہئے۔ اور ان کے نزدیک خط، ٹیلیفون، تار، ریڈیو مظان شرعیہ سے نہیں ہیں، اس لئے ان کے ذریعہ حاصل شدہ غلبہ ظن کافی نہیں ہوگا۔



موضع رویت کے علاوہ دوسرے مقامات میں اس رویت کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب کہ شامی وغیرہ میں مذکورہ تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کے مطابق رویت کی اطلاع وہاں پہونچے۔ اور خط، تار، ٹیلیفون، ریڈیو سے پہونچنے والی خبر ان مذکورہ طریقوں کے مطابق نہیں پہونچتی اس لئے ان ذرائع کا عند الحفیہ رویت ہلال کے بارے میں مطلقاً اعتبار نہیں ہوگا۔

اب میں صرف ریڈیو کی خبر کے بارے میں اپنا خیال اور اپنی رائے لکھ رہا ہوں اس لئے کہ آپ نے محض ریڈیو ہی کے بارے میں استفسار کیا ہے۔

رویت ہلال کی خبر دینے والا ریڈیو اگر اسلامی یا مسلم حکومت کا ہے جیسے: افغانستان، سعودیہ عربیہ، پاکستان، کویت، اردن، مصر، مراکش وغیرہ، اور وہاں کی حکومت علماء کے ذریعہ رویت کے شرعی طریق پر ثبوت کا اطمینان حاصل کر لینے کے بعد ہی اپنے قلم رو کے ریڈیو اسٹیشنوں کے ذریعہ رویت کا اعلان کراتی ہے، تو اگر وہ اختلاف و اتحاد مطالع کا اعتبار نہیں کرتی جیسا کہ حنفیہ و حنابلہ کا مذہب ہے تو اس مسلم حکومت کے پورے حدود و سلطنت میں سب کو ریڈیو کی خبر پر اعتماد کر کے روزہ، عید، بقرعید کرنا ضروری ہوگا، اور اگر وہ مسلم حکومت صوم و افطار واضحیہ میں اختلاف و اتحاد مطالع کی قائل ہے تو ریڈیو کی خبر پر اعتماد اور اس کے مقتضی پر عمل، سلطنت کے وہی لوگ کریں گے جن کے مطالع موضع رویت کے مطالع سے متفق ہوں، مختلف نہ ہوں۔ مثلاً: مقام رویت سے مشرق میں چار سو میل کے اندر واقع مقامات کے لوگ۔

اور اگر خبر دینے والا ریڈیو اسٹیشن غیر مسلم حکومت کا ہے، جیسے: ہندوستان اور وہاں معروف علماء و مسلم اعیان کی کوئی سرکاری یا نیم سرکاری یا نجی رویت کمیٹی موجود ہے، اور اس کمیٹی کے ارکان کے ناموں کا اعلان پہلے سے اخبارات کے ذریعہ کر دیا گیا ہے۔ تمام لوگ ان سے متعارف ہو چکے ہیں۔ اور نجی کمیٹی کا رابطہ بھی حکومت کے عملہ ریڈیو سے قائم ہے، اور کمیٹی بقاعدہ شرعیہ رویت کا ثبوت بہم پہونچ جانے کے بعد رویت کا حکم لگاتی ہے، پھر اس کمیٹی کے معروف و مشہور دو تین ارکان (اعیان و علماء) ریڈیو پر اپنے تعارف کے ساتھ یکے بعد دیگرے رویت کا اعلان کرتے ہیں، تو وہ جس مقام کی رویت ثابتہ کا اعلان کریں اس مقام سے مشرق میں واقع متفق المطالع مقامات کے لوگوں کو اس اعلان پر عمل کرنا چاہئے۔ اور جن کے مطالع معلنہ موضع رویت سے مختلف ہوں، وہ اس پر عمل نہ کریں گے۔ مثلاً: دہلی ریڈیو اسٹیشن سے اس کمیٹی کے اکابر کا اعلان یوپی کے مشرقی اضلاع کے حق میں معتبر اور واجب العمل والتسلیم نہ ہوگا۔

اور اگر مذکورہ قسم کی کوئی کمیٹی قائم نہیں ہے۔ اور حکومت کا عملہ روزمرہ کی خبروں کی طرح رویت کی خبر کو بھی اپنے طور پر حاصل کر کے ریڈیو کے ذریعہ نشر کرتا ہے، تو اس کو تسلیم نہیں کیا جائے گا، یعنی: اس کے مطابق عمل کرنا درست نہیں ہوگا۔

مشرقی پاکستان کے ریڈیو اسٹیشن سے رویت ہلال کا اعلان پورے ہندوستان کے حق میں، اسی طرح مشرقی ہند کے کسی ریڈیو اسٹیشن سے رویت کا اعلان پورے مغربی ہند کے حق میں معتبر ہوگا، بشرطیکہ یہ اعلان اس طریقہ اور صورت میں ہو جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں

هذا ما عندی واللہ اعلم۔

ہماری مذکورہ و مشروحہ صورت میں ریڈیو کے مظان شرعی سے ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہتا۔ اور اس سے غلبہ ظن ہی نہیں بلکہ یقین بھی حاصل ہو جاتا ہے، اور شامی کی لکھی ہوئی تینوں صورتوں پر کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے، لہذا اس کی پابندی ضروری نہیں۔ واللہ اعلم۔  
رویت کمیٹی کے اجتماع میں جو کچھ زیر بحث آئے اور طے ہو۔ اس سے مجھے بھی ضرور مطلع کیجئے گا۔

سید اللہ رحمائی ۱۱/۱۹/۱۳۸۹ھ ۱/۲۸/۱۹۷۰ء

(مکاتیب شیخ رحمائی بنام مولانا محمد امین اثری صاحب ص ۹/۸۱۸۰)

## اختلاف مطالع

احکام شرعیہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار کرنے والے اپنے مدعا پر دو طریق سے استدلال پکڑتے ہیں: پہلا طریق: حدیث کریم ہے، لیکن اس حدیث کے اس مدعا پر دلالت کرنے میں خود ان لوگوں کو بھی کلام ہے جو اختلاف مطالع کا اعتبار کرتے ہیں، علامہ سندھی حنفی سنن نسائی کے حاشیہ میں لکھتے ہیں جو اس کریم کی حدیث ”ہکذا أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (۱) پر ہے: ”قوله: هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: يحتمل أن المراد به أنه أمرنا أن لا نقبل شهادة الواحد في حق الإفطار، أو أمرنا أن نعتد على رؤية أهل بلدنا ولا نعتد على رؤية غيرهم، وإلى المعنى الثاني يميل ترجمة المصنف وغيره، ولكن المعنى الأول محتمل، فلا يستقيم الاستدلال أو الاحتمال ليفسدا لاستدلال“ (۲)، یعنی: ”احتمال ہے کہ ”ہکذا أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ سے مراد یہ ہو کہ آپ نے ہمارے لئے حکم کیا ہو کہ افطار کے حق میں ایک شخص کی گواہی ہم نہ قبول کریں (اور یہاں کریم ایک شخص کی گواہی ہے)، یا یہ مطلب ہے کہ حکم فرمایا کہ اپنے ہی شہر والوں کی رویت کا اعتبار کریں اور اپنے غیر کی روایت کا اعتبار نہ کریں، اور دوسرے مطلب کی طرف امام نسائی کا ترجمہ مائل ہے، لیکن پہلے مطلب کا احتمال بھی ہے اس وجہ سے استدلال درست نہیں ہوتا کیوں کہ احتمال سے استدلال ساقط ہو جاتا ہے۔“

اسی تقریر کو کچھ تفصیل سے علامہ شوکانی نے نیل (۵۰۶/۳) میں، اور اجمال سے علامہ نووی نے شرح مسلم (۲۰۴/۷) میں اور علامہ منصور جنبلی نے کشاف القناع میں لکھی ہے، اور بات بھی یہی ہے کہ احتمال سے استدلال قائم نہیں رہتا۔

دوسرا طریق استدلال: یہ کہ اختلاف طلوع وغروب وزوال شمس پر رویت ہلال کو قیاس کرنا ہے اور کہنا ہے کہ ”أتموا الصيام إلى الليل“ (البقرہ: ۱۸۷) یا ”أقم الصلوة لدلوك الشمس“ (الاسراء: ۷۸) میں، جیسا کہ حکم ہے ویسا ہی ”صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته“ (۳) میں ہی ہے، پس جب آفتاب کے طلوع وغروب وزوال کے اختلاف، لامحالہ ہر جگہ معتبر، رویت ہلال کے

(۱) صحیح مسلم مع النووی کتاب الصیام باب بیان ان لكل بلد رويته (۱۰۸۷) ۷/۲۰۴، سنن النسائي (۳/۳۵۰) کتاب الصیام باب اختلاف أهل الأفاق في الرؤية ۴/۴۳۶ (۲۱۱۰) (۲) التعليقات السلفية على سنن النسائي ۱۷/۳ (۳) بخاری مع الفتح کتاب الصوم باب قول النبي ﷺ اذا رأيتم الهلال فصوموا واذا رأيتموه فافطروا (۱۹۰۸) ۴/۱۱۹، مسلم مع النووی کتاب الصیام باب وجوب صيام رمضان رؤية الهلال و الفطر لرؤيته الهلال (۱۰۸۱) ۷/۲۰۰۔

اختلاف مطالع میں بھی ضرور معتبر ہونا چاہیے۔

علامہ منصور بن ادریس الحسنبلی نے کشف القناع میں بعد نقل کرنے اس دلیل کے، اس کا جواب نقل کیا ہے، چنانچہ کشف القناع (۲/۲۵۳، ۲۵۴) میں ہے: ”وأجاب القاضي عن قول المخالف: (الهِلال يعجرى مجرى طلوع الشمس وغروبها، وقد ثبت أن لكل بلد حكم نفسه فكذا الهلال) بأن تقرر مراعاتها في كل يوم تلحق به المشقة، فيؤدى إلى قضاء العبادات، والهلال في السنة مرة فليس كبير مشقة، ودليل المسئلة من العموم يقتضى التسوية“ (۱)۔ یعنی: ”اور قاضی صاحب نے مخالف کے اس قول (کہ ہلال طلوع شمس اور اس کے غروب کی جگہ پر جاری ہوتا ہے، اور یہ ثابت ہے کہ طلوع وغروب شمس ہر جگہ اپنی اپنی معتبر ہے پس ایسے ہی ہلال بھی ہونا چاہیے) کا جواب یوں دیا ہے کہ ہر دن ایک جگہ کے طلوع وغروب کا دوسری جگہ بار بار اعتبار کرنے میں مشقت لاحق ہوگی، اس وجہ سے عبادات کی قضاء کرنا پڑے گی، اور چون کہ ہلال سال میں ایک ہی بار ہوتا ہے، اس وجہ سے اس میں بڑی مشقت نہیں ہے، اور مسئلہ کی دلیل یہی عمومیت کی وجہ سے ہر جگہ برابری کی مقتضی ہے۔“

یہ جواب جیسا کہ ظاہر ہے کہ اس سے کچھ بھی تشفی حاصل نہیں ہو سکتی۔

بعض اہل علم رویت ہلال اور طلوع وغروب وزوال شمس میں ایک دقیق فرق بتاتے ہیں، وہ یہ ہے کہ ہر شخص کی لیل (رات)، اس کا زوال و شمس طلوع فجر اور غروب شمس اس کے ساتھ ہے۔ فرض کرو کہ عمر و بکر سے دس میل کے فاصلہ پر ہے، یا پانچ ہی میل کے فاصلہ پر ہے یا دو ہی میل کے فاصلہ پر ہے، وہ کسی حالت میں بھی بکر طلوع وغروب وزوال سے سوال نہ کرے گا، کیوں کہ اسے یقین ہے کہ جہاں مجھے غروب شمس پالیوے گا میں مغرب کی نماز پڑھوں گا۔ روزہ افطار کروں گا۔ ایسے ہی ایک شخص سحری کھا کر کلکتہ سے ڈاک پر روانہ ہو، اب جہاں اس کو غروب شمس پائے گا افطار کرے گا، اگرچہ اس کے صیام کے اوقات میں کئی گھنٹے کا اضافہ ہو جائے، یا طلوع فجر پائے گا تو فجر کی نماز پڑھے گا۔ وہ دیکھ لے گا کہ غروب شمس ہو گیا ہے یا طلوع فجر ہو گئی ہے، اسی کو فرمایا: إذا أقبل الليل من هاهنا وأدبر النهار من ههنا وغربت الشمس فقد أفطر الصائم“ (۱)، بخلاف رویت حلال کے کہ ہر ایک کی رویت اس کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ قرب و جوار دس بیس میل کے لوگوں کے لئے ایک مقام کی رویت کافی ہوگی، اس میں کسی کا کلام نہیں۔ اس لئے اس میں بہت کھوج کی ضرورت پڑتی ہے، اور ایک مقام کی رویت بشرط نصاب شہادت دوسری جگہ معتبر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دیہات کے لوگوں کی شہادت کو لے کر اہل مدینہ کو صیام کا حکم دیدیا، غور کرو جو لوگ اختلاف مطالع کا اعتبار کرنا چاہتے ہیں یا اعتبار کرتے ہیں، خود وہ بھی دس بیس میل کے فاصلہ کو کالعدم شمار کرتے ہیں اور ایک مقام کی رویت کو دوسری جگہ معتبر مانتے ہیں، اور دیکھو اس لئے اختلاف مطالع کے اعتبار کرنے والوں میں خود اختلاف پیدا ہو گیا کہ کس قدر فاصلہ اور بعد ایک جگہ کی رویت کو دوسری جگہ اعتبار کرنے میں مانع ہوگا، اور اس قسم کا اختلاف ”وأتسموا الصيام إلى الليل“ (البقرة: ۱۸۷) ”أقم الصلوة لدلوک الشمس“ (الإسراء: ۷۸) میں کیوں نہیں واقع ہوا۔

(۱) بخاری کتاب الصیام باب منی یحل فطر الصائم؟ ۲۳۲/۲ مسلم کتاب الصیام باب بیان وقت انقضاء الصوم وخروج النهار (۱۱۰۰) ۷۷۲/۲۔



قال فی نیل الأوطار (۵۰۶/۳): ”وفی ضبط البعد أوجه: أحدها: اختلاف المطالع، قطع به العراقيون والصيدلانی“. یعنی: نیل الاوطار میں ہے کہ: ”بعد و فاصلہ کے ضبط میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ بعد مانع ہوگا جو اختلاف مطالع رکھتا ہے، اس کے قائل عراقی یعنی: حنفی لوگ ہیں اور صیدلانی اسی کے قائل ہیں۔“

(لیکن خود عراقیوں میں جھگڑا پڑ گیا کہ آخر مطالع کا اختلاف کتنی دوری میں ہوتا ہے۔ جامع الرموز میں ہے کہ: ”اقل ما يختلف به المطالع شهر“ یعنی: ”کم از کم ہے جتنے فاصلہ میں اختلاف مطالع معتبر ہوگا ایک ماہ کی مسافت ہے“)

”وثانيها مسافة القصر، قطع به البغوی، وصححه الرافعی والنووی، وثالثها: واختلاف الاقليم، حکا ه فی الفتح، رابعهما: أنه يلزم أهل كل بلد لا يتصور خفاءه منهم بلا عارض دون غيرهم حکاه السرخسی، خامسها: مثل قول ابن ما جشون المقدم (أعنى إذا ثبت ذلك عند الإمام الأعظم، فيلزم الناس كلهم، لأن البلاد فی حقه كالمبلد الواحد، حکمه تأخذ فی الجميع)، سادسها: أنه يلزم إذا اختلف لجهتان ارتفاعا وانحدارا، كأن يكون أحدها سهلا وآخر جليلا، أو كان كل بلد فی اقليم، حکاه المهدی فی البحر عن الامام يحيى“. (نیل الاوطار ۵۰۶/۳) ”دوسرا قول: یہ ہے کہ وہ بعد مانع ہوگا جس میں صلاۃ قصر کی مسافت ہو، اسے بغوی نے یقینی کہا ہے، اسی کو رافعی اور نووی نے صحیح کہا ہے۔ تیسرا قول: یہ ہے کہ وہ بعد لیا جائے گا جس کا میں اقليم بدل جائے۔ چوتھا قول: یہ ہے کہ ایک بلد کی رویت اتنی دور کے فاصلے تک معتبر ہوگی کہ ہلال بغیر بدلی یا غبار کے اتنی دور میں چھپ نہیں سکتا۔ پانچواں قول: ابن باجئون کے قول کے مطابق ہے کہ اگر رویت ہلال امام اعظم یعنی: شیخ الاسلام کے نزدیک ثابت ہو جائے، تو دنیا کے تمام لوگوں کو ماننا پڑے گا، کیوں کہ تمام بلاد اس کے نزدیک ایک نمبر کے حکم میں ہیں۔ اس لئے کہ اس کا حکم تمام جگہ نافذ ہے۔ چھٹا قول: ہے کہ اگر دونوں جہتیں بلندی و پستی میں مختلف ہیں، مثلاً: ایک پہاڑ پر برسا ہوا ہے اور ایک نیچی زمین میں بسا ہوا ہے یا ہر بلد ایک ایک اقليم میں واقع ہوا ہے۔ ایسی حالت میں ایک کی رویت ہلال دوسرے کے لئے لازم نہیں ہوگی۔“

غور کرو ”اتموا الصیام الی اللیل“ میں کیوں نہیں یہ اختلاف واقع ہو؟ اس وجہ سے کہ بلاشبہ ہر رات اور اس کا غروب و طلوع و زوال اس کے ساتھ ساتھ بخلاف صوموا لرؤیتہ کے، کہ وہاں یہ بات نہیں ہے کہ ہر کسی کی رویت اس کے ساتھ ساتھ ہو۔

اقل اختلاف مطالع کو متاخرین حنفیوں نے تو ایک ماہ کے بعد مسافت کو ٹھہرایا ہے۔ لیکن یہ قول کہاں تک مدلل ہے؟ اس کا بھی پتہ نہیں۔ اور شارع نے کسی مسئلہ شرعیہ کو اہل بیت پر موقوف نہیں رکھا کہ وہ آکر ہر جگہ کے اول اختلاف مطالع کی تجدید تعیین کر کے بنادیں۔ اس مسئلہ شرعیہ کا حل ہو اور اس پر حل کے لئے راہ ملے۔ لہذا اس بعد مسافت کی تعیین دلیل کے ساتھ جس سے ایک جگہ کی رویت

دوسری جگہ غیر معتبر شمار کی جائے ان لوگوں کے ذمہ ہے جو اختلاف مطالع کا اعتبار کرتے ہیں۔ و ما لهم فيه الاتخمين و قیاس۔  
البتہ ان لوگوں پر ایک خدشہ یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ جو لوگ کہتے ہیں اذار آہ اهل بلد لزوم اهل البلاد و کلہا کہ ایک بلاد کے لوگوں نے حلال دیکھ لیا تو دنیا کے تمام بلاد پر روزہ رکھنا لازم ہوگا، جیسا کہ کشف القناع میں ہے۔ وہ خدشہ یہ ہے کہ حدیث میں وارد ہو ”فان غم علیکم، فاکملوا العدة ثلاثین“۔ کہ ”اتیس کا چاند ڈھک جائے تو تمیں کی گنتی پوری کرو“، کیوں کہ اس بناء پر یہ حکم ہونا چاہیے کہ اتیس کو چاند نہ دیکھا جائے تو خبر منگالیا کرو۔ کیوں کہ ایک جگہ کی رویت تمام دنیا کو ایام لازم کر دیتی ہے اور دنیا میں ہر جگہ غیم (بادل) کا ہونا صحیح نہیں، پس بجائے گنتی پوری کرنے کے خبر منگانے کی فکر کرنی چاہیے۔ ممکن ہے کہ اس میں جرح سمجھا ایسا حکم نہیں دیا گیا۔  
ہاں اگر کسی معتبر ذریعہ سے خبر مل جائے تو روزہ رکھنا لازم ہوگا۔

عبدالسلام مبارکپوری

(جریدہ اہل حدیث امرتسر: ج ۴، ۱۰، نومبر ۱۹۱۶ء / ۱۳۳۵ھ)

(۱) رویت ہلال میں ایسے مسلمان مرد و عورت کی شہادت معتبر ہوگی جو فاسق نہ ہو جس کی ظاہری حالت خلاف شرع نہ ہو، بدلی ہو یا گردوغبار تو رمضان کے لئے ایک، اور غیر رمضان کے لئے دو معتبر شخصوں کی شہادت ضروری ہے۔ اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں جم غفیر کی شہادت ضروری ہے۔

(۲) مقام رویت کے سوا دوسرے مقامات میں اس رویت کے اعتبار کے لئے دو شرطوں کا تحقق ضروری ہے۔ بغیر ان کے دوسری جگہوں میں اس رویت کا اعتبار نہیں ہوگا یعنی: اس پر عمل نہیں ہوگا۔ کسی مغربی شہر اور مقام کی رویت مشرق والوں کے لئے اس وقت معتبر ہوگی جبکہ دونوں مقاموں کا مطلع متحد ہو۔ کہتے ہیں کہ تقریباً پانچ سو میل کی مسافت تک مطلع مختلف نہیں ہوتا، پس اس سے دور کی مسافت پڑھنے والے مشرقی لوگوں کے حق میں مغرب کی رویت معتبر نہیں ہوگی اور مشرق کی رویت مغرب والوں کے حق میں بہر حال معتبر ہوگی چاہے وہ مقام رویت سے کتنی ہی دوری پر کیوں نہ ہوں فافہم۔

(۲) رویت کی خبر دوسرے مقام میں اس وقت معتبر ہوگی جبکہ بقاعدہ شرعیہ پہنچی ہو، دو ایک تار یا ٹیلیفون کا آجانا یا ریڈیو کی موجودہ صورت اعلان رویت قاعدہ شرعیہ میں داخل نہیں ہے۔

(۳) ریڈیو کی خبر نہ تو مطلقاً مقبول ہے نہ مطلقاً مردود۔ ہندوستان کے کسی بھی ریڈیو اسٹیشن کی خبر رویت کے حق میں معتبر نہیں ہوگی کیوں کہ ریڈیو کی خبر کے معتبر ہونے کے لئے جس چیز کا ہونا ضروری ہے وہ یہاں متحقق نہیں ہے اور پاکستان کے ریڈیو سے اعلان رویت کے اعتبار کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ ہلال کمیٹی جس میں معتبر علماء اور سربراہان مسلمان شامل ہوں۔ ایسی کمیٹی کے اعلان پر مقامی لوگوں کو عمل کرنا ہوگا اور دور والوں کا حکم دوسرے سوال کے جواب میں مذکور ہو چکا ہے۔ جو لوگ ریڈیو کی خبر پر اعتماد کر کے روزہ رکھتے ہیں،

یاشب قدر مناتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔

(۴) جنتری یا کلنڈر میں لکھی ہوئی رویت کی تاریخ پر اعتماد کر کے روزہ رکھنا یا عید و بقر عید منانا غلط کام ہے کلنڈر اور جنتری سے بسا اوقات اختلاف ہو جاتا ہے۔

(۵) جن لوگوں نے جمعہ سے روزہ رکھا ہے انہوں نے ٹھیک کیا ہے۔ ہمارے مبارکپور کے لوگوں نے جمعرات کو چاند دیکھا تھا اس لئے یہاں متفقہ طور پر پہلا روزہ جمعہ کو تھا۔ ضلع اعظم گڑھ اور ہستی و گونڈہ وغیرہ اضلاع کے مطالع مختلف نہیں ہیں بلکہ متحد ہیں یا بہت معمولی فرق رکھتے ہیں۔

(۶) تراویح آٹھ رکعت اور وتر تین رکعت بسلام واحد یا بسلامین کل ۱۱ رکعت پڑھی جاسکتی ہے اور دس رکعت کے بعد تین رکعت وتر کل ۱۳ رکعت بھی پڑھی جاسکتی ہے لیکن زیادہ تر ۸ تراویح اور ۳ وتر بسلام واحد کل گیارہ پر عمل ہونا چاہیے۔

(۷) ایسی صورت میں پہلے وتر فاسقہ پڑھے پھر وتر وقتیہ پڑھے واللہ اعلم۔

عبید اللہ رحمانی ۱۳۸۸/۹/۲۸، ۱۹۶۸/۱۲/۱۹  
(الخلاص بھیکیم پور گونڈہ علامہ عبید اللہ رحمانی نمبر  
ج: ۳/۳، ش: ۱۱/۱۲/۱۳ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء، ۱۴۱۵ھ)

س: رمضان شریف کی رویت ہلال کی خبروں کو ۸ یا ۹ بجے اور بعض لوگوں کو دن کے دو بجے پہنچی، تو اسی وقت سب لوگوں نے روزہ کی نیت کر لی۔ کچھ لوگوں نے قبل خبر ملنے کے کھالیا تھا۔ اور بعض نے کچھ نہیں کھالیا تھا تو کھانے والوں کو روزہ کی قضا لازم ہوگی یا نہیں، اور کیا فرضی روزہ کی نیت بعد فجر کے کرنے سے روزہ ہوتا ہے یا نہیں؟

محمد عبدالستار۔ راجشاہی (بنگال)

ج: بے شک جن لوگوں نے رویت ہلال کی شہادت ملنے سے پہلے کھالیا ہے ان کے ذمہ اس دن کے روزہ کی قضا لازم ہے۔

قال فی المقنع فی فقہ الامام احمد ۱/ ۳۶۰: ”وإذا قامت البينة بروية الهلال في اثناء النهار، لزمهم الامساك والقضاء“، قال فی الشرح الكبير: ”وهذا قول عامة اهل العلم“. فرض روزہ کے لئے جس شخص کو رات میں نیت کرنے پر قدرت ہو اس کو رات میں نیت کرنی ضروری ہے اگر بغیر نیت کے صبح کر لیا تو روزہ نہیں ہوگا۔ ارشاد ہے: ”من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له“ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، احمد، ابن خزيمة، ابن حبان، دارقطنی) (۱) ہاں اگر رات میں نیت کرنے پر

(۱) ابوداؤد کتاب الصیام باب النية فی الصیام (۲۴۵۴) ۲/ ۸۲۳، ترمذی کتاب الصیام باب ما جاء لا صیام لمن لم يعزم من الليل (۷۳۰) ۳/ ۱۸، نسائی کتاب الصیام باب النية فی الصیام (۱۹۴) ۴/ ۱۹۴، ابن ماجہ کتاب الصیام باب ما جاء فی فرض الصوم من الليل (۱۷۰۰) ۱/ ۵۴۲، مسند احمد ۶/ ۲۸۷، صحيح ابن خزيمة ۳/ ۲۱۳، الدارقطني ۴/ ۱۷۲۔



قدرت نہ ہو تو دن میں نیت کرنی کافی ہو جائے گی اور روزہ صحیح ہو جائے گا۔ قال شیخنا فی شرح الترمذی (۴۹/۲): ”إنما صححت النية في النهار، في صورة شهادة الأعرابي برؤية الهلال، لأن الرجوع الى الليل غير مقدور، والنزاع فيما كان مقدورا، فيختص الجواز بمثل هذه الصورة، اعنى من انكشف له في النهار، أن ذلك اليوم من رمضان، وكنم ظهر له وجوب الصيام عليه من النهار، كما لمجنون ليضيق، و الصبي يحتلم، والكافر يسلم“ انتهى۔  
(محدث دہلی ج: ۹۰ ش: ۱۲ رجب الاول ۱۳۶۱/ اپریل ۱۹۴۳ء)

عزیز مکرم مولوی محمد امین صاحب رحمائی رزاکم اللہ علما وفضلا

السلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاتہ

آپ کا کارڈ مورخہ ۲۹ ستمبر، ۳ اکتوبر کو موصول ہوا جس کا جواب ۵ اکتوبر کو اور اس کے بعد طلاق والا رسالہ بک پوسٹ کے ذریعہ بھیج دیا گیا۔ امید ہے خط اور رسالہ دونوں آپ کو مل گئے ہوں گے۔ خط بھیجنے کے بعد ادارہ الحسنات کی طرف سے ۳ مرد روزہ والا رسالہ بذریعہ رجسٹری پہنچا۔ آپ کے لکھنے کے مطابق ایک ایک عدد حاجی عبدالسلام اور حکیم صاحب کے یہاں بھیج دیا گیا۔ امید ہے حکیم صاحب نے رسالہ کی رسید آپ کو لکھ دی ہوگی اور رسالہ کے متعلق اپنا تاثر بھی لکھ دیا ہوگا۔ رسالہ غلت میں من اولہ الی آخرہ پڑھ لیا گیا ہے۔ جہاں جو چیز کھٹکی اور اپنی تحقیق یا مسلک اہل حدیث کے خلاف معلوم ہوئی اسے مختصراً لکھا جا رہا ہے۔ کاش آپ نے چھپوانے سے پہلے کسی اہل حدیث عالم کو دکھلایا ہوتا جو آپ کے نزدیک معتمد ہوتا۔ رسالہ کی کاپی اور پروف کی تصحیح بنظر غائر نہیں کی گئی ہے، اس لئے چھاپہ کی متعدد غلطیاں رہ گئی ہیں۔ رسالہ آپ کی تالیف کا نقش اول ہے امید ہے دوسرے نقوش اس سے بہتر ہوں گے۔

آپ نے صفحہ: ۲۴ تا ۲۷ چاندیکھنے کی شہادت کے عنوان کے تحت جمہور علماء کا جو مسلک رمضان، عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے چاند کے بارے میں مع دلیل کے لکھا ہے وہ اپنی جگہ پر صحیح ہے، لیکن صفحہ: ۳۲ تا ۳۴ میں ”رویت ہلال کی خبر شہادت ہے یا روایت“ کے زیر عنوان مدیر زندگی کی تحقیق کی روشنی میں آپ نے جو کچھ لکھا ہے وہ آپ کی محولہ بالا تحریر کے بالکل خلاف اور مناقض ہے۔

پہلے آپ نے عید و بقر عید اور رمضان کے چاند کے درمیان فرق کرتے ہوئے، عید و بقر عید کے چاند کے لئے دو آدمیوں کی گواہی ضروری قرار دی ہے اور دوسری جگہ مدیر زندگی کی تحقیق سے اتفاق کرتے ہوئے اس فرق کو اڑا دیا ہے اور سب چاندوں کے لئے ایک آدمی کی شہادت یا خبر کو کافی قرار دے دیا ہے۔ آپ کی تحریر کا یہ تضاد بالکل کھلا ہوا ہے۔ ہمارے نزدیک فرق والا مسلک جس پر ابو ثور کے علاوہ پوری امت کا اتفاق ہے، وہی صحیح ہے، یعنی: عید و بقر عید کے لئے دو آدمیوں کی شہادت یا خبر ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک اس فرق کی وجہ یہ نہیں ہے کہ رمضان کے لئے رویت ہلال کی خبر روایت ہے اور عیدین کے لئے رویت ہلال کی خبر شہادت ہے۔ بلکہ اس فرق کی بنیاد، اس

بارے میں روایت کردہ احادیث مرفوعہ ہیں، جو کتب احادیث مسند احمد، نسائی، ابوداؤد، ترمذی، صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، دارقطنی وغیرہ میں مروی ہے۔ آپ کا یہ لکھنا کہ: اس فرق کی کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے، میرے لئے سخت تعجب کا باعث ہے۔

مدیر زندگی نے فروری ۱۹۷۱ء کے شمارہ میں فرق والی حدیثوں پر کیا بحث کی ہے؟ اس وقت میرے سامنے وہ محولہ شمارہ نہیں ہے کہ میں اس کے متعلق کچھ لکھوں، البتہ انہوں نے شوال کے چاند کے ثبوت میں ایک شخص کی رویت کی خبر قبول کر کے عید کرنے کے ثبوت میں حضرت عمر کا جو اثر مسند احمد اور کنز العمال سے پیش کیا ہے وہ میرے سامنے ہے۔ حضرت عمر، رضی اللہ عنہ کا پہلا اثر مسند احمد ۲۸، ۴۲۱ اور دارقطنی ص: ۲۳۲ میں مروی ہے۔ یہ اثر، سند میں انقطاع کی وجہ سے ضعیف ہے۔ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کی عمر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت کل ۶ برس کی تھی، جیسا کہ خطیب نے تاریخ بغداد میں اور حافظ نے تہذیب العتذیب میں صراحتہ ذکر کیا ہے۔ ان کا سماع حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ اس روایت میں ”کنت مع عمر“ کے لفظ کا مدار عبدالرحمن کے شاگرد عبدالاعلیٰ بن عامر ثعلبی پر ہے، اور مذکورہ لفظ کے ذکر کرنے میں ان کو وہم ہو گیا ہے، اور دوسرا اثر دارقطنی اور بیہقی کے حوالہ سے مذکور ہے۔ علی المرتضیٰ نے اس کے بعد یہ لکھا ہے: ”ضعفاه“، اس اثر کا مدار وہی عبدالاعلیٰ بن عامر ثعلبی ہیں۔ دارقطنی اس اثر کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”کذا رواه عبدالاعلیٰ عن ابن ابی لیلی، عبدالاعلیٰ ضعیف و ابن ابی لیلی لم یدرک عمر و خالفه ابو وائل شقیق بن سلمة، و رواه عن عمر، أنه قال: لا تفطروا حتی یشہد شاهدان، حدث به الاعمش و منصور عنه، ثم ذکر روایتہما بنحو ذلک، تکلم البیہقی فی سننہ“

صفحہ: ۲۶ سطر: ۴۰ میں امام ثوری کے بجائے ابو ثور ہونا چاہئے۔

صفحہ: ۳۰ کی آخری سطر میں کی ہے اور وہ یہ ہے کہ بجائے کی ہے ہونا چاہئے۔ ریڈیو کے ذریعہ چاند کی خبر کا اعتبار کرنے اور اس پر عمل کرنے کی دوسری شرط کے بیان میں ص: ۳۱ کی پہلی اور دوسری سطر میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے مجھے اتفاق نہیں ہے۔ اس صفحہ میں اختلاف مطالع کے زیر عنوان آپ نے یہ لکھا ہے:

”جہاں تک ہمیں معلوم ہے ہمارے ملک ہندوستان میں مطالع کا کوئی قابل لحاظ اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے یہاں کسی مقام پر بھی رویت ہلال ثابت ہو جائے تو پورے ملک کے لئے قابل اعتبار اور قابل عمل ہوگا۔“

آپ کی اس رائے سے مجھے سخت اختلاف ہے۔ میرے نزدیک کم و بیش ۵۰۰ میل کی مسافت پر مطلع اس حد تک مختلف ہو جاتا ہے کہ اس بعید مسافت پر اس شب میں طلوع ہلال ضروری نہیں۔ لہذا مدراس یا مشرقی پنجاب یا دہلی کی رویت بہار اور ہندوستان کی دوسری مشرقی ریاستوں کے لئے معتبر نہیں ہوگی۔

ص: ۴۸ میں عنوان ”رمضان میں روزے کی قضاء کا وقت میں، میں کے بجائے“ کے ہونا چاہئے۔

ص: ۴۹ میں ”رواہ ابوداؤد“ کے بعد بجائے ”ترمذی، نسائی ابن ماجہ“ کے ”والترمذی والنسائی وابن ماجہ“ ہونا چاہئے۔ یا پھر تخریج میں صرف اس قدر لکھنا چاہئے (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ)۔

ص: ۵۴ یوم شک کا روزہ صرف مکروہ و ناپسندیدہ نہیں ہے بلکہ معصیت ہونے کی وجہ سے بالکل ممنوع ہے۔

ص: ۶۰ شب برات کے روزے کے بجائے شب برات کا روزہ کا عنوان ہونا چاہئے، شب برات کے اس روزے کے بارے میں حضرت علی کی مذکورہ حدیث سخت ضعیف ہے، اس سے اس روزے کے استحباب یا سنت کا اثبات غلط ہے، وہ اس لائق ہے ہی نہیں کہ اس سے کوئی حکم شرعی ثابت کیا جاسکے۔ روزے کے بارے میں اس روایت کے علاوہ کوئی دوسری روایت موجود نہیں ہے، اگر کوئی دوسری حدیث یا مذکورہ اس روایت کا کوئی دوسرا طریق آپ کے علم میں ہے، تو اس سے مجھ کو مطلع کیجئے۔

ص: ۶۷ یہ کہنا کہ ”تراویح کی رکعتیں کتنی ہیں؟ اس بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی بات ہم تک نہیں پہنچی ہے“۔ ہمارے نزدیک غلط ہے، آگے ابوسلمہ بن عبد الرحمن عن عائشہ کی حدیث کو آپ نے خود ہی آٹھ رکعت تراویح کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ سلف اس سے زیادہ رکعتوں کو بطور نفل پرہ لیا کرتے تھے، تو اس سے یہ کیوں کر ثابت ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عملاً تعداد رکعات تراویح کے بارے میں کچھ منقول نہیں ہے۔ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ ”بیس رکعت کے بارے میں متعدد روایات موجود ہیں“ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی سخت متفقہ ضعیف حدیث کے سوا دوسری کون سی روایت موجود ہے؟ ”آٹھ رکعتوں کے حق میں بخاری و مسلم کی یہ صحیح روایتیں ہیں اس عبارت میں ”روایتیں“ کے بجائے روایت یا حدیث کا لفظ ہونا چاہئے۔

ص: ۶۸ تراویح کی نماز میں ہر چار رکعت کے بعد تھوڑی دیر بیٹھ کر جسم کو ذرا آرام پہنچا دینے کی ہدایت کس حدیث مرفوع یا اثر صحابی میں مذکور ہے؟، بیس رکعت پڑھنے والوں کا عمل اور چیز ہے اور اس کا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ سے منقول ہونا اور چیز، اور جب یہ منقول نہیں ہے تو مقلدین کا بے دلیل تعامل کوئی شرعی چیز نہیں، نیز جامع الرموز سے منقول ذکر کو تراویح کی دعا کہنا بھی ٹھیک نہیں ہے۔

ص: ۷۴ ”اعتکاف اپنی بستی کی جامع مسجد میں کرنا چاہئے“ ”جامع مسجد“ کے لفظ سے ذہن جمعہ مسجد کی طرف متبادر ہوتا ہے اور اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اعتکاف جمعہ مسجد میں کرنا چاہئے اور یہ صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ آپ اسی صفحہ کی آخری سطر میں لکھتے ہیں: ”اعتکاف کے لئے ایسی مسجد کا ہونا جس میں پانچوں وقت باجماعت نماز ہوتی ہو“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتکاف کے لئے جمعہ مسجد شرط نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔

ص: ۷۶ ”مسجد کے بجائے جامع مسجد کے اندر“ اس عبارت میں جامع مسجد کے بجائے ”کسی دوسری مسجد“ کا لفظ ہونا چاہئے۔ کیوں کہ جامع مسجد کے لفظ سے جمعہ مسجد کی طرف ذہن جاتا ہے، چنانچہ آپ نے بھی اس کے بعد یہ لکھا ہے جمعہ کی نماز ادا کرنے کے لئے جامع مسجد اس قدر پہلے جانا اور صفحہ کے حاشیہ پر آپ نے لکھا ہے: ”بعض حدیثوں کی رو سے جامع مسجد کے علاوہ ایسی مسجدوں میں بھی اعتکاف کیا جاسکتا ہے جن میں نماز پنجگانہ باجماعت ہوتی ہو۔“



وہ کوئی حدیث ہے جس میں اس قسم کی تشریح موجود ہے؟ یہ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول: ”لا إعتکاف إلا فی مسجد جامع“ (۱) کی ایک توجیہ و تاویل ہے۔ ”أنتم عاکفون فی المساجد“ (البقرة: ۱۸۷) میں مساجد کا عموم و اطلاق اعتکاف کے لئے جمعہ مسجد کی تخصیص کے منافی ضرور ہے۔

ص: ۷۹ سطر ۶: میں جامع مسجد کے بجائے کوئی دوسرا لفظ ہونا چاہئے۔ کیوں کہ اس سے جمعہ مسجد کی طرف ذہن متبادر ہوتا ہے۔  
ص: ۹۲ سطر ۷: میں ”سورہ اعلیٰ سورہ ق کے بجائے سورہ اعلیٰ یا سورہ ق ہونا چاہئے۔

ص: ۱۰۲: جب گیارہوں سے صدقہ فطر کے بارے میں کوئی حکم اور ارشاد نبوی بسند معتبر منقول نہیں ہے اور اس سے نصف صاع نکالنے کی بنیاد حضرت معاویہ اور دیگر صحابہ کرام کا محض فتویٰ اور عمل ہے اور انہوں نے یہ فتویٰ صرف اس وجہ سے دیا تھا کہ ان دنوں گیارہوں.....  
عبید اللہ رحمانی  
(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا امین اثری ص: ۸۳/۸۵)

س: رمضان کے دن میں بحالت روزہ مباشرت (ماس ختنین) بلا دخول سے انزال ہو جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا یا باقی رہے گا؟ اگر ٹوٹ جائے گا تو صرف اس روزہ کی قضا کافی ہوگی یا کفارہ بھی دینا ہوگا؟

ج: اس قسم کی مباشرت جب کہ اس سے انزال یا جماع میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہو ممنوع ہے ”أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم، هن لباس لكم وأنتم لباس لهن، علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم، فتأب عليكم و عفا عنكم فلا تباشروهن“ (البقرة: ۱۷۸)، بغیر دخول مباشرت سے انزال ہو جانے کی صورت میں روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس کی قضا ضروری اور لازم ہوگی، کفارہ نہیں لازم ہوگا۔

”وقع الخلاف فيما إذا باشر الصائم أو قبل أو نظراً فأنزل أو أمدى؟ فقال الكوفيون والشافعي: يقضى إذا أنزل في غير النظر، ولا قضاء في الامضاء، وقال مالك واسحق: يقضى في كل ذلك ويكفر، الا في الامضاء فيقضى فقط، واحتج له بأن الإنزال أقصى ما يطلب في الجماع من الالتذاذ في كل ذلك، وتعقب بأن الأحكام علقت بالجماع فقط“۔ (نیل الاوطار ۴/ ۲۹۰)

(محدث دہلی ج: ۹ ش: ۹ ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ/ جنوری ۱۹۴۲ء)

☆ ایسا آدمی جو بڑھاپے کی وجہ سے روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھے یا ایسا بیمار جو کسی مزن بیماری کی وجہ سے روزہ رکھنے کی بالکل طاقت نہ رکھتا ہو اور اس کی صحت یا بی یا روزہ رکھنے کے لائق ہونے کی امید بالکل منقطع ہوگئی ہو وہ ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا

کھالا دیا کرے یا دو مدگیہوں دے دیا کرے۔

محدث بیمار

(شیخ الحدیث مبارکپوری نمبر ۱۹۹۷ء)

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین مسئلہ میں کہ ایک سن رسیدہ، ضعیف البدن، کبیر السن شخص شعبان کے مہینہ میں بیمار ہو کر نصف شوال کے قریب انتقال کر گیا۔ بقیہ شعبان اور پورا رمضان اور نصف شوال ایسی علالت میں گزارا کہ مذکور کے کبھی شفا ہونے کے امید نہیں ہوئی، علالت اور انتہائی ضعف و ناتوانی کی وجہ سے مریض مذکور رمضان کے روزے نہ رکھ سکا۔ پس اب اس کے فوت شدہ روزوں کی قضا واجب ہے یا نہیں؟ اگر واجب ہے تو کیا اس کی بیوہ اور اولاد کو روانا کچھ روزے تقسیم کر کے قضا کر سکتے ہیں؟ اور اگر قضا کے بجائے کھانا کھانا واجب ہے تو کس قدر اور کس کے ذمہ؟ اور اگر قضا اور کھانا کھانا کچھ بھی واجب نہیں ہے تو کیوں؟ جوشق بھی شرعاً صحیح ہو براہ کرم مدلل بیان فرمائی جائے۔ جواب میں اجمال سے کام نہ لیا جائے؟

ج: قواعد شرعیہ کی رو سے نہ قضا آتی ہے نہ کھانا کھانا، بظاہر اس لئے کہ وجوب قضا کا وقت ملا نہیں، تفسیر فتح البیان میں ہے: ”ای فعلیہ عدۃ، ای فما حکم عدۃ، أو فالواجب عدۃ من غیر أيام موضعه و سفره، والیہ ذهب الظاہریۃ، وبہ قال ابو ہریرۃ“ کشف القناع (۲/۳۹۰) میں ہے کہ: ”(ولا قضاء إن مات) من آخر القضاء لعذر، لأنه حق الله تعالى وجب بالشرع، فسقط بموت من وجب علیه، قبل إمكان فعله الی غیر بدل کالحج“ انتہی۔ پس صورت مذکورہ میں مرض مستمر رہا یہاں تک کہ انتقال ہو گیا، اگر زمانہ غیر مرض کا ملتا پھر انتقال ہوتا تو اس صورت پر قضا لازم آتی لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ ولی لوگ روزہ رکھ دیں یا ہر روزہ کے بدلہ کھانا کھلا دیں نصف صاع، جس کا اندازہ سوا سیر سے کچھ قدرے زیادہ ہوتا ہے، چاول یا آٹا وغیرہ اس کے لوازمات کے ساتھ ادا کریں۔

”قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من مات وعلیہ صوم، صام عنہ ولیہ“ رواہ البخاری و مسلم (۱) و سنلت عائشۃ عن القضاء؟ فقالت: لا بل یطعم، رواہ سعید باسناد جید، اطعام کے متعلق حدیث مرفوعہ صحیح نہیں فقط واللہ اعلم

حررہ احمد اللہ غفرلہ

مدرسہ زبیدیہ نواب گنج دہلی، مؤرخہ ۲۳ ذی قعدہ ۱۳۵۷ھ

س: زینب سخت بیماری میں مبتلا ہو کر چند دنوں کی نماز و روزہ حالت بے ہوشی اور بعض دن بغیر بے ہوشی کے چھوڑ دی تھی اور اسی حالت میں انتقال کر گئی، اب شرعاً نمازوں کے متعلق کیا حکم ہے؟

السائل: محمد حسین ضلع تریپورہ۔

ج: زنب نے اگر رمضان کے روزے بیماری کے سبب نہیں رکھے اور رمضان کے بعد بھی برابر بیمار رہی اور تندرست نہیں ہوئی یہاں تک کہ انتقال کر گئی تو ان چھوٹے ہوئے فرض روزوں کی قضا کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ اس حالت میں زنب پر روزے فرض ہی نہیں ہوئے ارشاد ہے: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" (البقرة: ۱۸۵)۔

اگر ایک دن رات سے زیادہ بے ہوش رہی تو ان فوت شدہ روزوں کی قضا..... عن ابن عمر أنه قال في الذي يغمي عليه يوما وليلة: يقضى" (کتاب الآثار للإمام محمد) اور اگر ایک دن اور ایک رات سے کم بے ہوش رہی تو قضا کرنی ہوگی، اور قضا کی صورت یہ ہے کہ فوت شدہ نماز کے عوض آدھا صاع گیکھوں یا چاول یا ایک صاع جو صدقہ کر دیا جائے، اور یہی صورت ان نمازوں کی قضا کی بھی جو بحالت ہوش فوت ہو گئی ہوں۔

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی  
المدرس بمرستہ در الحدیث الرحمانیہ بدلی  
۲۷ جون ۱۹۴۱ء

س: میت کے ذمہ فرضی روزہ فوت شدہ کامل مہینے بھر کا ہو تو اس کے وارث بیٹا، بیٹی اور نانی، نواسی، بہو وغیرہ رکھ سکتے ہیں یا نہیں؟ اور سب مل کر دودو چار چار روزے رکھ دیں یا اکیلا ایک شخص؟ اگر اکیلا ایک شخص نہ رکھ سکے تو ادائے گی کی کیا صورت ہے؟ اور فوراً رکھیں یا دو چار سال بعد بھی رکھ سکتے ہیں؟

ج: میت کے تمام قرابت دار وارث ہوں یا غیر وارث، عصبہ ہوں یا غیر عصبہ..... دودو چار چار روزہ رکھ کر میت کی طرف سے قضا دے سکتے ہیں۔ "اختلف المجيزون في المراد بتوليه: وليه، فقيل: كل قريب، وقيل الوارث خاصة، وقيل: عصبته: قال الحافظ: والاول أرجح، والثاني قريب، ويرد الثالثة قصة المرأة التي سألت عن نذر أمها، قال: و: اختلفوا هل يختص ذلك بالولي؟ لأن الأصل عدم النيابة في العبادة البدنية، ولأنها عبادة لا يدخلها النيابة في الحيلة، فكذلك في الموت، إلا ما ورد فيه الدليل، فيقتصر على ما ورد، ويبقى الباقي على الأصل، وهذا هو الأرجح، وقيل: لا يختص بالولي، فلو أمر أجنبيا بأن يصوم عنه اجزأ، كما في الحج وقيل: يصح استقلال الأجنبي بذلك، وذكر الولي لكونه الغالب، وظاهر صنيع البخاري اختيار..... هذا الأخير وبه، جزم ابو الطيب الطبري، وقواه بتشبيهه صلى الله عليه وسلم ذلك بالدين، والدين كما يختص بالقريب" انتهى (فتح الباری ۱۹۴/۴) بہتر اور اولیٰ یہ ہے کہ اولیاء قضا دے کر جلد سبکدوش اور بری الذمہ ہو جائیں، اور اگر وہ ایک سال موخر کر دیں تو کوئی گناہ



نہیں ہوگا اور نہ فدیہ واجب ہوگا۔ لیکن یہ احتیاط کے منافی ہے اس لئے حتی الامکان جلد قضائی روزے رکھ دینے چاہئیں۔ آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: ”من مات وعليه صيام صام عنه وليه“ (بخاری ومسلم عن عائشة) (۱)، یہ حدیث مطلق ہے اس میں کسی وقت کی تعیین اور تقید نہیں ہے۔

(محدث دہلی ج: ۸، ش: ۱۰، محرم ۱۳۶۰ھ / فروری ۱۹۴۱ء)

☆ مریض دوسم کے ہوتے ہیں: ایک: تو وہ جس کے بیماری سے شفا یاب ہونے کی امید ہو، ایسا مریض اگر شفا یاب ہونے کے بعد باوجود وقت ملنے کے اپنے روزوں کی قضا نہ کر سکا اور مر گیا، تو اس کے روزوں کی قضا اس کے اولیاء کریں، اور اگر وہ اسی بیماری میں مر گیا تو تو اس پر قضا واجب نہیں، کیونکہ اس کو قضا کرنے کا موقع ہی نہیں ملا۔

دوسری قسم: ایسے مریض کی ہے جس کو بیماری سے شفا پانے کی امید نہیں جیسے: مفلوج یا آخری درجہ کا بی کا مریض، تو ایسے شخص پر روزوں کی قضا نہیں، بلکہ وہ ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائے۔

ریحانہ کی طرف سے اس کے روزوں کی قضا تم یا کوئی دوسرا نہیں کر سکتا، اور نہ ہی اس کے چھوٹے ہوئے روزوں کے بدلے کھانا کھلانا کافی ہوگا، بلکہ جب اس کی طبیعت روزہ رکھنے کے لائق ہو جائے قضا کرے، کیونکہ اس کی موجودہ تکلیف و شکایت اور کمزوری کے ختم ہو جانے کی پوری امید ہے، نیز کوئی شخص کسی زندہ کی طرف سے نہ روزہ رکھ سکتا ہے، نہ نماز پڑھ سکتا ہے، چاہے وہ کتنا ہی مجبور و معذور اور عاجز کیوں نہ ہو۔

عبید اللہ رحمانی ۱۳/۱۱/۱۳۹۶ھ  
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

س: ہندہ جو عرصہ سے مرضِ دق میں مبتلا رہی، رمضان شریف کا زمانہ آیا تو اس نے بمشکل تمام ایک روزہ رکھا، جس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ کسی طرح روزہ نہیں رکھ سکتی اس لئے بقیہ ایام رمضان میں اس نے افطار کیا اور مرض روز بروز بڑھتا گیا حتیٰ کہ اوائل صفر میں اس کا انتقال ہو گیا، اب سوال یہ ہے کہ مریضہ کے روزے جو چھوٹ گئے ہیں اس کے بدلے اولیاء کو روزہ رکھنا یا فدیہ دینا ضروری ہے یا نہیں؟

ج: مریضہ کے روزے جو چھوٹ گئے ہیں اس کے عوض میں اولیاء کو روزہ یا فدیہ دینا ضروری نہیں ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ”فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام آخر“ (البقرة: ۱۸۵) یعنی: مریض پر رمضان کا روزہ ضروری نہیں ہے۔ بلکہ

(۱) بخاری کتاب الصوم باب من مات وعليه صوم ۲۳۹/۲ ومسلم کتاب الصیام باب قضاء الصیام عن الميت (۱۱۴۷) ۲/۸۰۳۔

جب مریض مرض سے اچھا ہو جائے تو قضا واجب ہے، (ہدایہ ۴۰۱/۱) میں ہے: ”وإذا مات المريض أو المسافر، وهما على حالهما، لم يلزمهما القضاء لأنهما لم يدر كما من أيام آخر“ الخ. عون المعبود ۳۶/۷ میں ہے: ”واتفق أهل العلم على أنه إذا أفطر في المرض والسفر، ثم لم يفطر في القضاء حتى مات. فإنه لا شيء عليه، ولا يجب الإطعام عنه“ منهاج الطالبین للنووی میں ہے: ”من فاته شيء من رمضان، فمات قبل إمكان القضاء، فلا تدارك عليه ولا اثم“ شرح منہاج ۴۳۷/۱ میں ہے ”فلا بالفدية ولا بالقضاء“ الخ۔

چوں کہ مریض نے زمانہ صحت یا قدرت علی الصیام نہیں پایا، لہذا اس کے ذمہ قضا واجب نہیں ہوئی جب خود مریضہ پر واجب نہیں تو دوسروں پر کیسے واجب ہوگی؟ ملاحظہ ہو السراج الوہاج شرح مسلم ۳۲۵/۱، ونووی شرح مسلم ۳۱/۸، وسنن کبریٰ بیہقی ۲۵۲/۴، وسنن ابن ماجہ، وکتاب الام للشافعی ۲۸۵/۴۔ اور الشرح الکبیر علی متن المقتع (۸۱/۱) میں ہے: ”من مات وعليه صيام من رمضان قبل إمكان الصيام، اما لضيق الوقت أو بعد من مرض أو سفر، أو عجز عن الصوم، فلا شيء عليه في قول أكثر أهل العلم، وحكي عن طاؤس وقتادة أنهما قالا: يجب الإطعام عنه، لأنه صوم واجب، سقط بالعجز عنه، وجب الإطعام عنه كما لشيخ، اللهم إذا ترك الصيام لعجزه عنه، ولنا: أنه حق الله تعالى وجب بالشرع، مات من يجب عليه قبل إمكان فعله، فسقط إلى غير بدل كالحج، ويفارق الشيخ، اللهم فإنه يجوز ابتداء الوجوب عليه بخلاف الميت“ انتہی، وھكذا فی المغنی علی مختصر الخرقی لموفق الدین ابن قدامة (۳۹۸/۴)، وقال الخطابی فی معالم السنن (۳۸۰/۳): ”واتفق عامة أهل العلم على أنه إذا أفطر في المرض والسفر، ثم لم يفطر في القضاء حتى مات، فإنه لا شيء عليه ولا يطعم عنه“، وقال فی شرح حدیث عائشة: ”من مات وعليه صيام صام عنه وليه“، قلت: هذا فيمن لزمه فرض الصوم، أما نذر وأما قضاء عن رمضان، فمات مثل ان يكون مسافرا فيقدم وأمكنه القضاء ففطر فيه حتى مات، أو يكون مريضا فيبرأ ولا يقضى“ انتہی واللہ اعلم۔  
(مصابح ہستی)

س: قرآن مجید میں ہے: ”فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر“ (البقرة: ۱۸۵) حالت سفر میں روزہ کیوں نہیں رکھنا چاہئے؟ موجودہ زمانہ میں سفر بالکل آسان ہے اور مسافر بآسانی روزہ رکھ سکتا ہے تو کیا حالت سفر میں روزہ رکھ سکتے ہیں؟

ج: سوال میں مندرج آیت کے بعد حالت سفر میں انظار کی رخصت و اجازت کی علت و مصلحت بیان فرمادی گئی ہے: ”یرید اللہ بکم اليسر ولا یرید بکم العسر“ (البقرة: ۱۸۵)، معلوم ہوا کہ یہ اجازت محض دفع مشقت کے لئے ہے۔ کیوں کہ سفر

میں اغلباً عموماً کھانے، پینے، سونے وغیرہ کی تکلیف اور وقت پر چیزوں کے ملنے میں زحمت ہوتی ہے، خصوصاً ان مقامات میں جہاں ریل کا سفر نہ ہو، لیکن اب مطلقاً ہر اس سفر میں افطار کی اجازت ہے جس میں نماز قصر کے ساتھ پڑھنے کی اجازت ہے خواہ مشقت و تکلیف ہو یا نہ، اسی لئے اب بھی باوجود سفر کے آسان ہونے کے افطار کی اجازت و رخصت ہے۔ حالانکہ علت رخصت و اجازت مفقود ہے۔ شریعت کے تمام احکام مصالح پر مبنی ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعض احکام کے مصالح باوجود غور و فکر ہمارے دماغ میں نہیں آتے۔ شریعت نے بعض معاملات میں دوائی و اسباب کو بھی سبب اور اصل کا حکم دیدیا ہے اس لئے کہ بعض جگہ مسبب کا تحقق مخفی ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایک پوشیدہ امر پر کسی حکم کا موقوف و منحصر کر دینا موجب اختلاف و اختلاف و انتشار ہو سکتا ہے، اس لئے بجائے مسبب کے جو پوشیدہ اور غیر ظاہر ہے حکم شرعی سبب اور داعی پر جو ظاہر اور غیر مخفی ہے، موقوف اور معلق کر دیا گیا ہے۔ شریعت میں اس کے نظائر بکثرت موجود ہیں۔

خلوت صحیحہ کو جو کہ جماع کا داعی اور سبب ہے جماع کا حکم دیدیا گیا ہے۔ گہری نیند کو جو کہ مظنہ خروج ریح ہے، حدث کا حکم دے کر ناقض وضو کہہ دیا گیا۔ اسی طرح سفر کو جو مشقت اور تکلیف کا محل ہے نفس مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا اور مطلق سفر میں افطار کی اجازت دے دی گئی اور اس اجازت و رخصت کا یہ معنی نہیں ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا حرام ہے بلکہ اگر سفر میں مشقت و تکلیف ہو تو روزہ نہ رکھنا افضل ہے اور اگر مشقت نہ ہو تو روزہ رکھنا افضل ہے۔

(ماہنامہ مصباح ہستی)

س: نابالغ کے پیچھے تراویح پڑھنی جائز ہے یا نہیں؟

ج: ایسا نابالغ لڑکا جو طہارت وغیرہ کا پورا خیال رکھتا ہے اور سن تمیز کو پہنچ چکا ہے اور سمجھ دار ہے اس کے پیچھے بلا شک و شبہ جائز ہے، عمرو بن سلمہ رضی اللہ عنہ کی (بخاری وغیرہ) (۱) کی رو سے جب ایسے لڑکے کے پیچھے فرض نماز جائز ہے تو تراویح بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ (محدث دہلی)

س: رمضان مبارک میں بعض لوگوں کا یہ طرز عمل ہے کہ وہ اول شب میں تراویح ادا کر لیتے ہیں مگر وتر نہیں پڑھتے۔ پھر آخر شب میں اٹھ کر تہجد پڑھتے ہیں اور اسی کے ساتھ وتر بھی۔ کچھ لوگ اس پر معترض ہیں وہ کہتے ہیں کہ:

(الف): رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو جو تین دن تراویح کی نماز پڑھائی تھی، اس کے متعلق حضرت جابر کے یہ الفاظ: "صلی بنا رسول اللہ علیہ وسلم فی شہر رمضان ثمان رکعات فاوتر" سے ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ تراویح کے ساتھ ہی



آپ ﷺ نے وتر بھی پڑھ لی تھی۔ لہذا یہ طریقہ کہ تراویح پڑھ کر وتر نہ پڑھی جائے بلکہ اس کو تہجد کے ساتھ آخر رات میں پڑھا جائے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے؟

(ب): حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے خاص رمضان کے متعلق سوال کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت کیا تھی؟ تو انہوں نے کہا کہ: آنحضرت ﷺ کی نماز رمضان ہو یا غیر رمضان (عموماً) گیارہ رکعت مع وتر سے زیادہ نہیں ہوتی تھی۔ معلوم ہوا کہ رمضان میں بھی آپ ﷺ کے قیام اللیل کی کل رکعتیں صرف گیارہ ہوتی تھیں پس مذکورہ بالا طرز عمل اس حدیث کے بھی خلاف ہے۔

(ج): جب تہجد اور تراویح درحقیقت دونوں ایک چیز ہیں، تو پھر اول شب میں پڑھ لینے کے بعد آخر شب میں دوبارہ پڑھنا، گویا ایک ہی نماز کو دو مرتبہ پڑھنا ہے۔ اور یہ بروایت ابن عمر ممنوع ہے۔ حیث قال: ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: لا تصلوا صلوۃ فی یوم مرتین“ (ابو داود)۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا معترضین کے یہ استدلالات صحیح ہیں؟ اور ان استدلالات کی بنا پر مذکورہ بالا طرز عمل کو ناجائز یا خلاف اولیٰ کہنا ٹھیک ہے؟ اگر ٹھیک ہے تو پھر اس باب میں افضل صورت کیا ہے؟

حافظ عبد التواب از کلکتہ

ج: حنفیہ و شافعیہ وغیرہ کے نزدیک تہجد اور تراویح کے درمیان مصداق اور مفہوم، دونوں اعتبار سے فرق ہے۔

العرف الشذی ۲۳۳/۱ (تقریر ترمذی از مولوی انور شاہ مرحوم) میں ہے: ”وبین التراویح والتهجد فی عہدہ علیہ السلام، لم یکن فرق فی الركعات، بل فی الوقت والصفة، ای التراویح بالجماعة فی المسجد، بخلاف التهجد، وإن الشروع فی التراویح، یكون فی أول اللیل، و فی التهجد فی آخر اللیل“ انتہی، ہو سکتا ہے کہ جو لوگ اول شب میں تراویح ادا کرتے ہیں اور آخر شب میں تہجد، اور اس طرح تراویح اور تہجد کے درمیان جمع کرتے ہیں وہ قائلین فرق کے ہم خیال ہوں۔ قائلین فرق بین التراویح والتہجد کہتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور فی السؤال ضعیف (آثار السنن اللنیوی وغیر ذلک من کتب الحنفیہ) اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں تہجد کا بیان ہے نہ تراویح کا۔ بذل المجہود میں ہے:

”یشکل هذا رأی حدیث عائشة المشار إلیہ فی السؤال بصلوة التراویح، فإنه صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا ثلاث لیل، ثم ترکھا بعد فرضیتھا، والجواب عنه: أن هذا الحدیث لا تعلق له بالتراویح، لا نفياً ولا إثباتاً، فکأنھا صلاة أخرى، والا استدلال بهذا الحدیث علی أن التراویح ثمان رکعات لغو، هکذا کتب مولانا محمد یحیی المرحوم من تقریر شیخہ“ انتہی، وبمعنی بشیخہ الشیخ رشید احمد گنگوہی. وقال القاری: ”قوله: فی

رمضان، اُی فی لیالیہ، وقت التہجد، فلا ینافیہ زیادۃ، فصلاھا بعد صلوۃ العشاء من صلوۃ التراویح“ انتہی (مرقاۃ)۔

قلت: حدیث جابر لیس بضعیف، بل هو حسن، وقد رد شیخنا فی شرح الترمذی وغیرہ من علماء أهل الحدیث فی تصانیفہم، علی من رام تضعیفہ من الحنفیۃ، وأما حمل الکنگوہی والقاری حدیث عائشۃ علی غیر التراویح، فهو مخالف لما صرح به وحققہ علماء الحنفیۃ والشافعیۃ، ممن مضی کما سیأتی، فلا یلتفت الی ما قالہ۔ اور عبد اللہ بن عمر کی حدیث مذکور فی السؤال، ان کے مذہب پر مذکورہ بالا طرز عمل کے مخالف نہیں ہے وھو ظاہر لمن له ادنی تأمل۔

ہمارے نزدیک تراویح اور تہجد کے درمیان فرق کرنا، یعنی: دونوں کا مصداق الگ الگ بتانا صحیح نہیں، لٰنہ مخالف للأحادیث الصحیحۃ اور اگر بالفرض دونوں کے درمیان باعتبار مصداق کے فرق ہو بھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے تراویح اور تہجد کے درمیان جمع کرنا کسی ضعیف روایت سے بھی ثابت نہیں، خود قائلین فرق کو بھی اس کا اقرار ہے۔ العرف الشذی (۲۳۴/۱) میں ہے ”فلم یثبت فی رواۃ من الروایات، أنه علیہ السلام صلی التراویح والتہجد علحدۃ فی رمضان، بل طول التراویح (الی أن قال فی بیان معنی قول عمر: والنئی تنامون عنھا خیر مما تقومون الخ) ولا یتوہم أن مراد عمر، أن یأتوا بالتہجد أیضا، فإنه لم یثبت عنہ علیہ السلام ولا عن الصحابة جمعہم بین التراویح والتہجد“ انتہی۔

میرے نزدیک: تہجد۔ صلوۃ اللیل۔ قیام اللیل۔ قیام رمضان۔ تراویح۔ ان پانچوں کا مصداق ایک ہے۔ غیر رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو نماز تہجد ہوتی تھی۔ وہی رمضان میں آنحضرت ﷺ کا قیام رمضان یعنی: تراویح ہو جاتی۔

(۲) آپ ﷺ نے تہجد رات کے اول، وسط اور آخر تینوں حصوں میں ادا فرمایا ہے اور چوں کہ تہجد اور قیام رمضان (تراویح) دونوں ایک ہیں، اس لئے تراویح بھی رات کے ہر حصہ میں ادا کی جاسکتی ہے۔

(۳) آل حضرت ﷺ نے خود تراویح اول شب کے بعد بھی بلکہ وسط شب کے بعد ادا کی ہے۔

(۴) اسی طرح آپ ﷺ نے تراویح باجماعت اور بغیر جماعت کے دونوں طرح ادا فرمائی ہے۔

(۵) و نیز مسجد میں بھی پڑھی اور گھر میں بھی، اور صحابہ کو جماعت کے ساتھ یا انفراداً گھر میں تراویح پڑھنے کی تاکید فرمائی۔ ارشاً

ہے: ”فصلوا أیہا الناس فی بیوتکم، فإن أفضل صلوۃ المرء فی بیتہ“ (۱)۔

(۶) غیر رمضان میں تہجد بھی آپ ﷺ نے باجماعت ادا فرمایا ہے۔ ان تمام دعوؤں پر دلائل حدیثیہ معتبرہ قائم اور موجود ہیں۔

یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں۔ ولولا ضیق النطاق، لا تینا بها جمیعاً۔

**اصل سوال کا جواب:** اگر کوئی شخص اول شب میں جماعت کے ساتھ یا اکیلا آٹھ رکعت اور کبھی دس رکعت یہ سمجھ کر پڑھے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے رمضان کی راتوں میں وتر کے علاوہ اسی قدر تطوع فعلاً اور عملاً ثابت ہے اور یہی تراویح بھی ہے، اور تہجد بھی، اور اس کے پڑھنے سے رمضان کی تراویح مسنونہ (قیام رمضان جس پر مخصوص ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے) ادا ہو جائیں گی، لیکن ثواب موعود مخصوص کے علاوہ محض مزید ثواب حاصل کرنے کی نیت سے آخر شب کو افضل سمجھ کر اس میں بھی کچھ نوافل (جن کے بارے میں اس کو اختیار ہے کہ پڑھے یا نہ پڑھے اور جو موکد نہیں ہیں) ادا کرے بشرطیکہ اول شب میں پڑھی ہوئی رکعتوں کو تراویح اور ان زوائد نوافل کو تہجد نہ سمجھے تو اس کا یہ طرز عمل نہ ناجائز ہوگا اور نہ مکروہ۔ اس طرز عمل کے ناجائز یا خلاف اولیٰ ہونے پر مذکورہ بالا ہر سہ استدلال مخدوش ہے۔

(الف) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور فی السوال میں لفظ: ”صلی فاوتر“ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے وتر تراویح کے بعد بلا تاخیر و توقف ادا فرمائی۔ لیکن یہی حدیث قیام اللیل للمردی میں بایں لفظ مروی ہے: ”صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان ثمان رکعات والوتر“، اور علامہ شوکانی نے نیل الاوطار (۶۴/۳) میں صحیح ابن حبان سے بایں لفظ ذکر کیا ہے: ”صلی بہم ثمان رکعات ثم أوتر“ اور حافظ زیلعی نے نصب الراية تحت ہدایہ (۶۴/۳) میں بایں لفظ نقل کیا ہے: ”فصلی ثمان رکعات وأوتر“۔

ظاہر ہے کہ یہ الفاظ تراویح کی آٹھ رکعتوں کے ساتھ بلا توقف و تاخیر و تراویح ادا کرنے پر نہیں دلالت کرتے، اور اگر یہ ثابت بھی ہو جائے کہ آپ ﷺ نے بلا تاخیر اور کسی شفع کے ذریعہ فصل کئے ہوئے بغیر تراویح کے ساتھ وتر ادا کر لی تھی، تو بھی مذکورہ طرز عمل اس حدیث کے خلاف نہیں ہوگا، کیوں کہ آخر شب کی یہ نوافل بھی تراویح کا ہی حصہ ہیں۔ اور اس کے حکم میں ہیں۔ مگر اس طرح کہ پڑھنے والا ان کے بارے میں متحیر ہے گویا یہ نوافل تراویح سے خارج اور اس کے علاوہ نہیں ہیں بلکہ اس کے اجزاء زوائد ہیں پس اس شخص کی وتر بھی تراویح کے ساتھ بغیر توقف کے ادا ہوئی، یہ نوافل تراویح سے الگ تہجد نہیں ہیں کہ بجائے تراویح کے تہجد کے ساتھ وتر کا ادا کرنا لازم آئے، کیوں کہ رمضان میں تراویح اور تہجد دونوں ایک ہیں یہاں زیادہ سے زیادہ یہ بات پائی گئی کہ اس نے تراویح کے کچھ حصہ کو اول شب میں ادا کیا اور کچھ حصہ کو جزاء زوائد اور نوافل کے درجہ میں اور غیر موکد ہے آخر شب میں ادا کیا، وھذا لا بأس به، اس حدیث سے اعتراض تو ان لوگوں پر پڑے گا جو تراویح اور تہجد میں فرق کریں اور اول شب کی رکعتوں کو تراویح اور آخر شب کی نوافل کو تہجد سمجھیں اور وتر کو تراویح کے بجائے تہجد کے ساتھ ادا کریں۔ وھذا لم نقل به فلا یرد علینا۔

ونیز حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو طریق عمل مذکور ہے، یہ اس شخص کے لئے ہے جو اول شب میں تراویح یا تہجد پڑھنے پر



اکتفا کرے، بخلاف اس شخص کے جو تراویح یا تہجد کی کچھ رکعتیں اول شب میں ادا کرنا چاہے اور کچھ آخر میں تو ایسے شخص کے لئے: "اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترا" (۱) کی رو سے وتر موخر کر کے آخر شب کی نوافل کے بعد ادا کرنا اولیٰ و افضل ہے۔ و نیز حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ آں حضرت ﷺ کی وتر جس قدر تطوع آپ کو ادا کرنا تھا اس سے متصل تھی، یعنی: آپ نے اس کو موخر نہیں کیا تھا۔ اب جو شخص آخر رات میں نفل ادا کر کے وتر پڑھے اس کی وتر بھی تطوع سے موخر نہیں ہوگی۔ فلا مخالفة بین فعله وما یدل علیہ حدیث جابر۔

و نیز حضرت جابر کی حدیث تراویح کی آٹھ رکعتوں کے ساتھ بغیر توقف و تاخیر کے وتر پڑھنے کے وجوب پر ہمیں دلالت کرتی کہ مذکورہ طرز عمل کو ناجائز کہا جائے۔

(ب) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں بلا شک و شبہ تراویح کا ہی بیان ہے، ملاحظہ ہو فتح القدیر لابن الہمام الحنفی ۱۹۸/۱۱، نصب الرایۃ للزیلعی الحنفی ۵۳/۲، موطا امام مالک (۲۶۱، ص: ۸۸)، العرف الشذی للمولوی انور شاہ الحنفی ۲۳۳/۱، معرفة السنن للبیہقی الشافعی ۴۹۵/۴، صلوۃ التراویح للسیوطی الشافعی ص ۱۹، فتح الباری للحافظ ابن حجر الشافعی ۲۵۱/۴، عمدة القاری للعینی الحنفی ۱۲۶/۱۱، عارضة الاحوذی لابن العرمی المالکی ۲۱/۳، فتح سر المنان (مخطوطہ) للمولوی عبدالحق الدہلوی الحنفی۔

لیکن یہ حدیث مذکورہ طرز عمل کے خلاف نہیں ہے۔ خلاف اس وقت ہوتی جب گیارہ سے زائد رکعتوں کو جو آخر شب میں ادا کی جائیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ معمول اور سنت مسلک اور احادیث میں بیان کردہ مخصوص ثواب کا موجب اور باعث سمجھ کر پڑھا جائے۔ اول شب میں معین رکعتوں کو پڑھ چکنے کے بعد آخر شب میں بھی نوافل پڑھنے والا، تو یہ سمجھتا ہے کہ تراویح کے بارے میں سنت نبوی ثابتہ پر آٹھ رکعت ادا کرنے سے عمل ہو گیا، جو اپنی جگہ پر کامل اور اکمل ہے اور وہ ان کے ادا کرنے سے ثواب مخصوص اور اجر موعود کا مستحق ہو گیا، اور اب یہ خیال کر کے کہ رمضان کی راتیں بڑی برکت کی ہیں، جس قدر نوافل پڑھے جائیں اسی قدر ثواب زیادہ ملے گا، اور گیارہ سے زیادہ ممانعت یا کراہت بھی ثابت نہیں ہے، محض زیادتی ثواب کے لئے وسط شب یا آخر شب میں کچھ اور نفل (بغیر تعین کے چار یا چھ، یا آٹھ یا دس، یا بارہ علیٰ ہذا القیاس) پڑھ لیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سمجھ کر پڑھنے میں نہ حدیث مذکور کی مخالفت ہے نہ ارتکاب مکروہ اور ترک اولیٰ۔ اس کی مثال تو ایسی ہے کہ احادیث میں بعض اذکار کے معین اعداد پر مخصوص عظیم اور اجر مذکور ہے، اب اگر کوئی شخص اس بیان کردہ ثواب کے لئے اس عدد کو کافی سمجھے اور حدیث میں اس عدد معین پر ذکر کردہ مخصوص ثواب ملنے کا یقین رکھتا ہو محض ثواب کے لئے اس ذکر کو چند بار اور کہہ لے۔ ظاہر ہے کہ اس طرز عمل کو حدیث کے خلاف نہیں کہا جائے گا، نہ مکروہ اور خلاف اولیٰ۔ اسی طرح یہاں

(۱) بخاری کتاب الوتر باب لیجعل آخر صلوتہ وترا ۱۳/۲، مسلم کتاب صلاة المسافرين باب صلاة اللیل مثنیٰ مثنیٰ والوتر رکعة من

بھی مذکورہ طرز عمل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے خلاف نہیں ہوگا۔

ونیز نسائی اور ابوداؤد (۱) میں ہے: عن قیس بن طلق قال: زار ابی طلق بن علی فی یوم من رمضان فامسى بنا، وقام بنا تلك الليلة، وأوتر بنا، ثم انحدر الى مسجد فصلى بأصحابه، حتى بقى الوتر، ثم قدم رجلاً، فقال: أوتر بهم، فبانی سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا وتران فی ليلة“ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تراویح کی معین (آٹھ) رکعتوں سے زائد نفل پڑھنے کو صحابہ اور تابعین ناجائز اور مکروہ اور خلاف اولیٰ نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس حدیث میں احتمال کہ تراویح مسنونہ کی بعض رکعتیں ایک جگہ قبل وتر کے اور بقیہ رکعتیں بعد وتر کے کسی مسجد میں ادا کیں بعید ہے ولا یتسرک الظاهر بالمحتملات البعیدة۔

(ج) حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی مذکورہ طرز عمل کے خلاف نہیں ہے، اس لئے حدیث مذکور میں صلوٰۃ سے مراد فریضہ ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فرض نماز تک مرتبہ ادا کر لینے کے بعد دوبارہ فرض کی نیت اور جہت سے نہ دہرائی جائے (نیل ۱۸۹/۳) اور تراویح یا تہجد سنت ہے نہ فرض اور اگر صلوٰۃ کو عموم پر محمول کیا جائے تب بھی مخالفت نہیں ہوگی کیونکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی نماز کو دوبارہ نہ پڑھو، چنانچہ نسائی میں یہی روایت: ”لا تعداد الصلوٰۃ فی یوم مرتین“ اور صحیح ابن حبان (۲) میں: ”نہانی ان نعید صلوٰۃ فی یوم مرتین“ (زیلعی ۱۳۸/۲) کے ساتھ مروی ہے اور آخر شب میں نوافل پڑھنے والے اول شب میں پڑھی ہوئی رکعتوں کا اعادہ نہیں کرتے بلکہ یہ رکعتیں بھی تراویح کی سمجھ کر ادا کرتے ہیں لیکن نوافل زوائد کے درجہ میں وہ ہنا و جہان آخران، للرد علی من یظن المخالفة بین حدیث ابن عمر هذا والعمل المذكور، اعرضنا عن ذکرها لما فیہما من التكلف والبعء عن الاصابة۔

خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ اوپر بیان کردہ قید و شرط کے ساتھ کوئی شخص آخر شب میں بھی نوافل پڑھے اور اس وقت وتر ادا کرے تو یہ طرز عمل ناجائز اور مکروہ نہیں ہوگا بلکہ بلا کراہت جائز ہوگا۔ هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب (محدث دہلی ج: ۱۰ اش: ۵ شعبان ۱۳۶۶ھ / ستمبر ۱۹۴۲ء)

س: ایک شخص ماہ رمضان میں تراویح آٹھ رکعت جماعت کے ساتھ پڑھ کر وتر اس لئے چھوڑ دیتا ہو کہ میں نے ابھی تہجد کی نماز

(۱) نسائی کتاب قیام اللیل باب نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن وترین فی لیلة ۲۲۹/۳، ابوداؤد کتاب الصلاة باب فی نقض الوتر (۱۴۳۹) ۱۱۴۰/۲ (۲) الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۵۷/۴۔

پڑھنی ہے آخر رات میں تہجد کی نوافل پڑھ کر بعد میں وتر پڑھوں گا، کیا سنت نبوی کے مطابق یہ طریقہ درست ہے؟ اور کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کرتے تھے؟

ج: رمضان میں تراویح اور تہجد دونوں ایک چیز ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ اگر اول رات میں ادا کریں تو وہ تراویح کہی جائے گی اور آخر رات میں ادا کی جائے تو تہجد کے نام کے ساتھ موسوم ہوگی۔ لیکن ہیں دونوں ایک ہی چیز۔ اس کی روشن دلیل حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو ابن ماجہ میں مطولاً مروی ہے۔ اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رمضان کے روزے رکھے۔ آپ ﷺ نے آخر دہے کی تین راتوں میں ہمارے ساتھ تراویح کی نماز (قیام اللیل) اس طرح پڑھائی کہ پہلی رات یوں شب میں ادا فرمائی یہاں تک کہ تہائی رات گزر گئی اور دوسری رات میں نصف شب تک پڑھائی۔ ہم نے بقیہ آدھی رات میں بھی تراویح پڑھانے کی درخواست کی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے امام کے ساتھ قیام کیا اس نے پوری رات کا قیام کیا۔ تیسری رات میں آپ ﷺ نے آخر شب میں گھر والوں کو جمع کر کے سب کے ساتھ تراویح کی نماز پڑھی۔ یہاں تک کہ ہم کو ڈر ہوا سحری کا وقت ختم ہو جائے۔ (۱)

اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے تراویح کو رات کے تینوں حصوں میں ادا فرمایا ہے، اور اس کا وقت عشاء کے بعد سے آخر رات تک اپنے عمل کے ذریعہ بتا دیا۔ اب تہجد کے لئے کونسا وقت باقی رہا جس میں تراویح کے بعد تہجد ادا فرمایا ہو، پس تراویح اور تہجد کے ایک ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہا۔ ہاں اگر کوئی شخص تراویح آٹھ رکعت کے علاوہ رات کے کسی حصہ میں اور نفل پڑھنی چاہے تو پڑھ سکتا ہے، لیکن اول رات میں پڑھی ہوئی آٹھ رکعتوں کو تراویح اور آخر رات میں مزید آٹھ رکعتوں کو تہجد مسنون سمجھے تو یہ سمجھنا غلط ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی رات میں تراویح الگ اور تہجد الگ پڑھنا کسی روایت سے ثابت نہیں ہے۔

(محدث: دہلی ج: ۱، ش: ۵، رمضان ۱۳۶۵ھ / اگست ۱۹۴۶ء)

☆ تراویح: جمع ہے ”ترویجہ“ کی۔ ”ترویجہ“ کا اصل معنی ایصالِ راحت کے ہیں۔ اور اب ترویجہ کہتے ہیں: دو سلام کے ساتھ پڑھی ہوئی چار رکعتوں کے مجموعہ کو، جن کے بعد دوسرا ترویجہ شروع کرنے سے پہلے کچھ دیر تک آرام کیا جاتا ہے۔ بیس رکعتوں میں پانچ ترویجہ ہوتے ہیں۔ ہر دو ترویجوں کے درمیان فصل بقدر ایک ترویجہ کے یا کم و بیش مستحب ہے۔ اب یہ فصل بین الترویجین بالجلوس والسکوت ہو یا بصلوۃ النفل ہو، یا بطواف بیت اللہ ہو، یا باتباع البہلیل ہو سب درست ہے۔ (حاشیہ ہدایہ ۱۵-۱۳۰) ”اہل مکة یطوفون و اہل المدینة یصلون، و اہل کل بلدۃ بالخیار یسبحون أو یہللون أو ینتظرون سکوتاً“ (حاشیہ ہدایہ ۱۳۱)۔

اس تفصیلی مرقومہ سے معلوم ہوا کہ مروج بین الترویجین فصل طویل اور اس میں طواف یا صلوۃ یا تسبیح یا تہلیل کی کوئی اصل سنت نبوی یا



آثار صحابہ میں نہیں ہے۔ یعنی: اس کے استحباب کی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے۔ اس کی بنا صرف رائے واستحسان ہے۔ واللہ اعلم  
 ☆ المنتقی لابن الجارود یا المنتقی لابن تیمیہ میں بچوں کو عید گاہ میں لے جانے کے بارے میں کوئی بات نہیں ہے۔  
 البتہ صحیح بخاری میں ہے: باب خروج الصبیان إلی المصلی، اى فی الأعیاد وإن لم یصلوا۔  
 (مکاتیب شیخ رحمائی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۶۸/۶۹)

س: شبینہ جس کی صورت یہ ہے کہ رمضان المبارک کی ستائیسویں شب کو پورا قرآن پاک نماز تراویح میں ایک حافظ یا تین یا چار شخص تقسیم کر کے صبح صادق سے قبل ختم کر دیتے ہیں، از روئے شریعت جائز ہے یا نہیں؟ جواب قرآن و حدیث سے مرحمت فرمائیے  
 بحوالہ کتب کے جواب ہونا چاہئے؟

ج: شبینہ مروجہ کئی وجہ سے نادرست و ناجائز ہے یہ طریقہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں، اور نہ صحابہ کرام سے، نہ تابعین و اتباع تابعین سے، نہ ائمہ اربعہ سے، غرض یہ کہ اس طرح قرآن ختم کرنا قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر سے ثابت نہیں ہے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے طریقہ کے خلاف ہے، اور جو عبادت آں حضرت ﷺ اور صحابہ کے طریقہ پر نہ ہو وہ نادرست ہے۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی ارشاد الطالین میں لکھتے ہیں:

”خواجه عالی شان بہاء الدین نقشبند و امثال شان حکم کردند کہ ہر عبادت کہ موافق سنت است آں عبارت معینہ تراست برائے ازالہ و زائل نفس و تصفیہ عناصر و وصول قرب الہی، لہذا از بدعت حسنہ مثل بدعت قبیحہ اجتناب می کنند کہ رسول فرمود صلی اللہ علیہ وسلم: ”کل محدثۃ بدعة و کل بدعة ضلالة“ (۱) پس نتیجہ ایں حدیث آنست کہ کل محدثۃ ضلالة و بدیہی است کہ لا شئ من الضلالة بہدایہ، و لا شئ من المحدث بہدایہ، و نیز در حدیث آمد: ان القول لا یقبل مالہ یعمل بہ، و کلہما لا یقبل بدون النیۃ و القول و العمل و النیۃ لا یقبل مالہ یوافق السنۃ“ و چون اعمال غیر مطابقت سنت مقبول نہ باشند ثواب بر آں مرتب نہ شود، اگر مشقت را در حصول دفع رازا کل مدخلت بودے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم از ان منع نہ فرمودے یعنی سخن مقبول نیست بدون عمل کردن و ہر دو عمل نیستند بدون نیت و ہر سہ مقبول نیستند تا آن کہ موافق سنت نباشد، ابو داؤد و از انس بن مالک روایت کردہ: ”لا تشددوا علی أنفسکم، فبان قوموا شدوا علی أنفسہم، فشدد اللہ علی أنفسہم، فتلک بقایا ہم فی الصوامع“ (۲) انتہی مختصراً۔

شیخ ابن الہمام صاحب فتح القدر بخش ہدایہ و ملا علی قاری گفتند کہ بالجملہ: ”فالأفضلیۃ فی الاتباع، لا فی تخیل النفس أنه

(۱) سنن نسائی کتاب العیدین باب کیف الخطبۃ؟ ۱۸۸/۳ (۲) کتاب الادب باب فی الحسد (۴۹۰/۵) ۵۰۹/۵

افضل نظراً الى ظاهر عبادة او توجهه، ولم يكن الله عزو جل يرضى لاشرف انبيائه لا بأشرف الأحوال“ (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ)، پس جو بات اور کام آں حضرت علی اللہ علیہ وسلم کی وضع اور روش کے خلاف ہو وہ مردود ہے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”من رغب عن سنتي فليس مني“.

پورا قرآن تین رات سے کم میں ختم کرنا ممنوع ہے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”لا يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث“ (ابو داود و ترمذی) (۱)، ”هذا نص صريح في أنه لا يختم القرآن في أقل من ثلاث“ (عون المعبود ۲/۲۶۸)، ”و شاهدہ عند سعيد بن منصور یا سنا د صحيح من وجه آخر، عن ابن مسعود: اقرأوا القرآن في سبع، ولا تقرؤا في أقل من ثلاث“ (فتح الباری ۹/۹۵) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پورا قرآن مجید کبھی تین رات سے کم میں ختم نہیں کیا ہے، ”ولا بسی عبيد من طريق الطيب بن سليمان، عن عمرة عن عائشة، ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يختم القرآن في أقل من ثلاث، وهذا اختيار احمد و ابی عبيد و اسحاق بن راهويه وغيرهم“ (فتح الباری ۹/۹۶). (۳) شبینہ کرنے والے بالعموم جیسا کہ مشاہدہ کیا گیا ہے یہ اہتمام بظاہر نام و نمود کے لئے کرتے ہیں۔ اور ختم کرنے والے حفاظ بھی بظاہر اخلاص فی العبادات سے عاری و خالی ہوتے ہیں کما یظهر من حرکاتہم و سکنا تہم و کلماتہم و مسا بقتہم بہ، هذا ما عندي، واللہ أعلم بسرائرہم و بواطنہم.

(۴) منتظمین شبینہ میں سے کم ایسے ہوتے ہیں جو اس عبادت میں شریک ہوں۔ حافظ کے پیچھے نماز میں صرف دو چار آدمی کھڑے ہوتے ہیں اور یہ بھی آخر تک کئی بیٹھکیں کرتے ہیں۔ باقی سب حاضرین تماشا دیکھتے رہتے ہیں اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مسجد سے باہر اور اندر بھی لوگ گپ شپ کرتے رہتے ہیں، یا صف کے قریب سو جاتے ہیں اور مسجد میں ہوا چھوڑتے رہتے ہیں، پس ایسی عبادت بجائے ثواب کے، باعث عتاب نہیں تو اور کیا ہوگی؟

(۵) چون کہ شبینہ میں قرآن صبح صادق سے اتنے پہلے ختم کرنا ہوتا ہے کہ لوگ سحری کھا کر حقہ پان بھی کر سکیں۔ اس لئے نہایت تیز پڑھنے والے حفاظ تلاش کئے جاتے ہیں، اور یہ حفاظ بالعموم قرآن ایسا پڑھتے ہیں کہ سننے والوں کو کچھ پتہ نہیں چلتا کہ یہ کیا پڑھ رہے ہیں! ہاں آیتوں کے آخری الفاظ یا رکوع میں جانے کے قریب ایک آدھ آیت صاف ضرور پڑھ دیتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس طرح قرآن پڑھنا نادرست ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جلد اور بہت تیز پڑھنے والے شخص سے بطور انکار فرمایا:

”أهذا كعهد الشعر، ونشراً أكثر الأقل؟“ (ابو داود وغیرہ) (۱).

(۶) اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عبادت مقبول و محبوب اور پسندیدہ ہے جس پر مداومت کی جائے اور جو باعث ملال و کبیدگی خاطر نہ ہو اور ایک رات میں ختم کرنے والے حفاظ اور ان کے پیچھے دو چار شریک نماز ہونے والے تکان و پریشانی کی وجہ سے اس پر بیٹگی تو درکنار دوسری رات اس کا نام لینے کے لئے بھی تیار نہیں ہوتے بلکہ دن بھر خوب سوتے ہیں اور تکان مٹاتے ہیں۔ اپنے کام کاج کرنے کے لائق نہیں رہ جاتے، اس لئے ائمہ کے نزدیک رات بھر عبادت کرنا جو باعث ملال ہو، مکروہ ہے۔

(۷) بعض سلف سے ایک رات میں قرآن ختم کرنا منقول ہے لیکن ہمارے لئے حجت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و عمل ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مخالف قول و عمل ہمارے لئے حجت تو درکنار قابل التفات بھی نہیں ہے و نیز ان کو ایسا کرنے سے رنج و ملال و کبیدگی خاطر لاحق نہیں ہوتی تھی وہ اس پر بیٹگی کرتے تھے اور گھبرا کر چھوڑ نہیں دیتے تھے۔ اس لئے نووی فرماتے ہیں: ”ومن لم یکن من أهل الفهم و تدقیق الفکر، ولا له شغل بالعلم أو غیره من مهمات الدین و مصالح المسلمین العامة، فالأولیٰ له الاستکثار مما أمکنه من غیر خروج إلى اللیل ولا یوقرؤ.....“ (فتح الباری ۹/۹۶) ☆

لیکن بہر حال ہم پابند ہیں اسوۂ رسول پر چلنے کے، اور اسوۂ رسول عملاً و قولاً شیعینہ مر وجہ کے خلاف ہے۔

عبید اللہ مبارکپوری

(الہدیٰ در بھنگہ، ج: ۶، ش: ۵، جمادی الآخر ۱۳۷۳ھ / یکم مارچ ۱۹۵۴ء)

☆ ان مخصوص حالات میں ۸/ رکعت تراویح مسنونہ کی نیت سے اور بقیہ ۱۲ رکعت مطلق نفل کی نیت سے اس طرح ان کے ساتھ باجماعت کل بیس رکعت اور انہیں جیسی وتر پڑھنے میں مضائقہ اور حرج نہیں۔ دعا قنوت وتر میں رکوع سے پہلے بھی جائز اور درست ہے۔ رکعت وتر میں امام کی تبعیت میں دو رکعت کے بعد بیٹھنا (قعدہ) متعین ہے۔ اور الگ وتر پڑھنے سے اچھا یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ ادا کی جائے۔ واللہ اعلم

عبید اللہ رحمانی ۹/۱۸/۹۳

(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی، جلگاوڑ)

☆ اصل عبارت یوں ہے: ”والاختیار أن ذلك یختلف بالاشخاص، فمن كان من أهل الفهم و تدقیق الفکر، استحب له أن یقتصر علی القدر الذی لا یختل به المقصود من التدبیر و استخراج المعانی، و کذا من كان له شغل بالعلم أو غیره من مهمات الدین و مصالح المسلمین العامة، یستحب له أن یقتصر منه علی القدر الذی لا یخل بما هو فیہ، و من لم یکن كذلك، فالأولیٰ له الإستکثار ما أمکنه من غیر خروج إلى اللیل، ولا یقرؤ هذمره“ (فتح الباری ۹/۹۶)۔



س: اگر کوئی حافظ قرآن اہل حدیث بیس رکعات تراویح پڑھا دے اور بیس رکعات میں آٹھ رکعات کو سنت نبوی سمجھے، اور بقیہ رکعات کو "نوافل" خیال کرے تو یہ درست ہے یا نہیں؟ کیا بیس رکعات تراویح پڑھنا یا پڑھنا بدعت عمری ہے؟ حالاں کہ ایک روایت مرفوعہ ضعیف بروایت ابن عباس رضی اللہ عنہ پہنچی (۱) وطبرانی وابن ابی شیبہ میں بایں الفاظ آئی ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرين رکعة سوى الوتر" (نصب الرایۃ ۱۵۳/۲) و نیز بیس رکعات تراویح پر تعامل صحابہ و تابعین بھی ہے: "عن السائب بن یزید قال: کنا نقوم فی زمن عمر بن الخطاب بعشرين رکعة والوتر، رواه البیهقی فی المعرفة، قال النووی فی الخلاصة: إسناده صحيح" (نصب الرایۃ ۱۵۴/۲) اور مولوی عبدالحق لکھنوی حنفی عمدۃ الرعاۃ ۲۳۳/۱ میں لکھتے ہیں: "نعم ثبت اهتمام الصحابة علی عشرين فی عهد عمرو و عثمان و علي، فمن بعدهم، أخرجه مالک و ابن سعد و البیهقی و غیرهم، وما و اظبت علیہ الخلفاء فعلاً و تشريعاً أيضاً سنة، بحديث: علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدين، أخرجه أبو داود" (۲) اور مقلدین اربعہ حرثین شریفین کا بھی اس پر عمل ہے۔ پس دریافت طلب امر یہ ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنا یا پڑھنا، آٹھ رکعات کو مسنون سمجھتے ہوئے درست ہے یا نہیں؟ اور اس کو بدعت عمری کہنا کیسا ہے؟ اور یہ اثر عمری سنداً صحیح ہے یا نہیں؟

(عبدالمالک کھنڈیلہ جے پور)

ج: آٹھ رکعت تراویح کو سنت نبوی سمجھ کر پڑھ لینے کے بعد رات کے کسی حصہ میں بطور نفل کے، مزید اجر و ثواب کے لیے کچھ اور رکعتیں ادا کرنا منع نہیں ہے۔ چنانچہ بعض سلف سے ۴۰، اور بعض سے ۳۸، اور بعض سے ۳۶، اور بعض سے ۳۴، اور بعض سے ۲۸، اور بعض سے ۲۴، اور بعض سے ۲۰ تک پڑھنا منقول ہے۔ لیکن سنت نبوی صرف آٹھ رکعت ہے۔ اس سے زیادہ اباحت اور جواز محض کے درجہ میں ہے۔ کسی اہل حدیث کا حنفیوں کی طرح مسلسل ۲۰ رکعت تراویح پڑھنا اور یہ خیال کر لینا کہ ۸ رکعت تراویح مسنونہ ہوئیں اور بقیہ نفل، میرے نزدیک ٹھیک نہیں ہے۔ مقلدین ۲۰ رکعت کو جو نہ سنت نبوی ہے، نہ سنت عمری، سنت نبوی سمجھتے ہیں اور اس کا التزام کرتے ہیں اور ۸ رکعت پر اکتفا کرنے والوں پر طعن کرتے ہیں۔ اس طرح ۲۰ رکعت تراویح مقلدین کا شعار ہوگئی ہے پس مقلدین کی طرح مسلسل ۲۰ رکعت پڑھنے سے ان کے شعار کو، جو ایک غیر مسنون چیز ہے تقویت ہوگی، اور سنت نبوی سے اعراض اور اس کے ترک کی موہم ہوگی۔ و نیز یہ طریق کار مد اہنت سے خالی نہیں۔ ایسی صورت اغلباً و میں پیش آتی ہے جہاں مقتدی عام طور پر حنفی ہوں اور دو ایک اہل حدیث یا تراویح پڑھانے والا حافظ اہل حدیث ہوتا ہے اور مصلیان مسجد حنفی۔ پہلی صورت میں ظاہر یہ ہے کہ اہل حدیث ۲۰ رکعت اس لئے پڑھتا ہے کہ حنفیوں کی مخالفت کے طعن و تشنیع سے محفوظ رہے۔ اور دوسری صورت میں اہل حدیث حافظ ۲۰ رکعت اس لئے پڑھتا ہے کہ حنفی خوش رہیں

اور اس کو تراویح پڑھانے کی مشروط یا غیر مشروط اجرت مل جائے کلتا صورتین قبیحة عندنا، بل لا يجوز عندنا أخذ الأجرة علی التراویح۔

آپ کی پیش کردہ مرفوع روایت باتفاق امت سخت ضعیف بالکل ناقابل اعتماد ہے ملاحظہ ہو ”نصب الرایة للزیلعی الحنفی، وفتح القدیر لابن الہمام الحنفی، وعمدة القاری للبعینی الحنفی، والعرف الشذی للشیخ محمد انور الکشمیری الحنفی، وغیرہا من تصانیف الحنفیة۔ پس آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ۲۰ رکعت تراویح پڑھنے کی نسبت غلط اور باطل ہے۔ اسی لئے مولوی انور شاہ صاحب مرحوم فرماتے ہیں: ”ولا مناص من تسلیم أن تراویحه علیہ السلام كانت ثمان رکعات“ (العرف الشذی ۲/۲۳۴)۔

مولوی عبدالحی صاحب کی طرح دوسرے حنفی علما نے بھی اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ ۲۰ رکعت پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کا اجماع ہو گیا ہے، اور چون کہ آپ ﷺ نے ”علیکم بسنتی و سنتی الخلفاء الراشدین“ فرمایا ہے، اسی لیے ۲۰ رکعت پڑھنے کا گویا آپ ﷺ نے حکم دیدیا۔ ملاحظہ ہو: ظحطاوی علی المراقی، ماثبت بالسنة، کشف الغمة، عمدة القاری وغیرہ اور اسی ادعاء اجماع و تعامل صحابہ کی آڑ لے کر بعض مقلدین نے یہ کہہ دیا ہے کہ حدیث مرفوعہ مذکور فی السؤال اگرچہ ضعیف ہے لیکن عمل صحابہ کی وجہ سے قوی ہو گئی۔ ملاحظہ ہو: اوجز المسالک، والکوکب الدرر وغیرہ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ (سنت نبوی ۸ رکعت کے مقابلہ میں) حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ عنہم وغیرہ سے بیس رکعت کے متعلق جتنی روایتیں مقلدین نے اب تک ڈھونڈ کر پیش کی ہیں، ان میں سے کوئی بھی سند صحیح نہیں۔ سب کی سب مجروح ہیں (ہر ایک اثر اور روایت پر مفصل کلام و جرح تحقہ الاحوذی ۲/۷۴، ۷۵، ۷۶) میں ملاحظہ کیجئے) چنانچہ آپ کا پیش کردہ اثر اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ بیہقی نے اس کو دوسند سے روایت کیا ہے۔ ایک سند میں دو (ابو عثمان عمرو بن عبد اللہ البصری و ابو طاہر الفقیہ) ایسے راوی ہیں جن کے متعلق کچھ نہیں معلوم کہ وہ کون ہیں؟ اور کیسے ہیں؟۔ اور دوسری سند میں امام بیہقی کے شیخ ابو عبد اللہ حسین بن محمد بن فحویہ دینوری ہیں اور ان کا حال بھی معلوم نہیں۔ اور یہ اثر اس لئے بھی غیر محفوظ ہے کہ یہ مؤطا مالک (۲۴۷، ص: ۸۵)، سنن سعید بن منصور، قیام اللیل لابی نصر (ص: ۱۵۷) کی اس صحیح محفوظ روایت کے معارض ہے جس میں سائب بن یزید صحابی کہتے ہیں کہ: حضرت عمر کے زمانہ میں ہم لوگ گیارہ رکعت تراویح مع وتر کے پڑھتے تھے، اور یہ کہ حضرت عمر نے ابی بن کعب اور تمیم داری رضی اللہ عنہ کو مع وتر گیارہ رکعت پڑھانے کا حکم دیا تھا۔

اور جب ۲۰ رکعت والے تمام آثار مجروح و ضعیف ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ان کے حکم سے بجائے ۲۰ رکعت کے صحابہ کا صرف آٹھ رکعت تراویح پڑھنا ثابت ہے، و نیز تراویح کی رکعتوں کے بارے میں سلف کا مختلف عمل تھا، (کما تقدم) یہاں تک کہ جنگ خہ سے پہلے ایک سو سے زائد برسوں تک مدینہ والوں کا عمل ۳۸ پر رہا۔ تو ۲۰ پر صحابہ و تابعین کا اجماع اور عمل و موافقت کا دعویٰ غلط اور

باطل نہیں تو اور کیا ہے۔ اور جب خلفاء راشدین و صحابہ کا ۲۰ پر تعامل ثابت نہیں، تو مزمومہ تعامل و اجماع و مواعظت کے ذریعہ حدیث ضعیف کی تقویت و تائید کا ظن فاسد بھی ختم ہو گیا۔ اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے مان لیں کہ ۲۰ رکعت تراویح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی سنت ہے اور یہ کہ اس پر ان کے زمانہ میں لوگوں کا عمل تھا، تو سنت نبوی پر سنت عمری کو ترجیح دینا یعنی: نبی معصوم ﷺ کے عمل کو چھوڑ کر عمل صحابہ کو لے لینا کوئی فقاہت ہے؟۔

ہمارے لیے شریعت و قانون صرف وحی جلی (قرآن) و وحی خفی (حدیث) ہے جس کا مرجع ذات الہی ہے۔ صحابہ کو تشریع کا منصب حاصل نہیں۔ اور ”علیکم بسنتی و سنتی الخلفاء الراشدین“ میں سنت الخلفاء سے مراد خلفاء کی وہ سنت ہے جس کا منشاء و اصل سنت نبوی میں موجود ہو۔

اور جب ۲۰ رکعت تراویح نہ سنت نبوی ہے، نہ سنت عمری، نہ معمول صحابہ و تابعین، تو حرمین شریفین بلکہ دنیا بھر کے مقلدین کا ۲۰ پر عمل ہماری نظر میں کیا وقعت رکھے گا! اذا جاء نهر الله بطل نهر معقل۔  
(محدث دہلی ج: ۲، ش: ۵، جب ۱۳۶۶/ اگست ۱۹۴۷ء)

س: (۱) تراویح پڑھانے پر حافظوں کے لئے اجرت لینی جائز ہے یا نہیں؟

(۲) جو حافظ اجرت پر تراویح پڑھائے اس کو تراویح کا ثواب ملتا ہے یا نہیں۔

ج: (۱) تراویح پڑھانے پر اجرت لینی ٹھیک نہیں۔ تراویح ایک عبادت ہے اور عبادت کا عوض دینا اور اس پر اجرت و معاوضہ لینا درست نہیں ہے۔ ”سنن أحمد عن إمام قال لقوم: أصلي بكم رمضان بكذا وكذا درهمًا؟، قال: أسأل الله العافية، من يصلي خلف هذا!“ (قیام اللیل ص: ۱۷۸)، البتہ بغیر شرط کے مقتدی اپنی خوشی سے یہ خیال کر کے کہ تراویح پڑھانے والے نے گھر چھوڑ کر اپنے کو ہمارے یہاں ایک مدت تک مقید رکھا اور اپنا وقت پابندی سے صرف کیا ہے تراویح پڑھانے کی اجرت کی نیت کے بغیر اس کو کچھ دیدیں تو قبول کرنے میں حرج اور مضائقہ نہیں۔ ”قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعمر: ما أتاک من هذا المال من غیر مسئلة ولا إشراف نفس فخذہ۔“ (۱)

(۲) ایسے حافظ کو اخروی ثواب نہیں ملے گا، وہ اجیر محض ہے، جس غرض اور مقصد سے اس نے تراویح پڑھائی ہے، دنیا میں اس کو مل گیا۔ (محدث دہلی)

س: حافظ قرآن امام تراویح کے پیچھے ناظرہ خواں نیت باندھ کر اپنے سامنے قرآن کھول کر رکھ لیتے ہیں، اگر حافظ بھول جاتا ہے



یا بھٹک جاتا ہے تو یہ ناظرہ خواں اس کو بتا دیتے ہیں، از خود ہی ورق بھی لٹتے ہیں، کیا ناظرہ خوانوں کا یہ فعل جائز ہے؟

ج: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے غلام ذکوان حضرت عائشہ اور بعض دیگر صحابہ و تابعین کو قرآن دیکھ کر تراویح کی نماز پڑھاتے تھے (ابوداؤد فی کتاب المصاحف ص: ۲۲۱، وابن ابی شیبہ، والشافعی، و عبد الرزاق) (۱)، اسی اثر کی رو سے امام اعظم یعنی امام مالک اور صاحبین کے نزدیک غیر حافظ شخص کا قرآن سے تراویح پڑھانا جائز ہے، لیکن امام ابو حنیفہ و ابن حزم اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک ناجائز ہے اور اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ ”لکونہ عملاً کثیراً، ولأن عمر کان ینہی عنہ“ (العینی)، و تناول عائشة بعض الحنفیة أنه کان یحفظ من المصحف فی النهار، و یقرأ فی اللیل فی الصلوة عن ظهر قلب۔ بعض لوگ اس اثر کو سامنے رکھ کر امام تراویح کے پیچھے ناظرہ خوانوں کے قرآن کھول کر سامنے رکھنے اور اوراق لٹنے اور بوقت نسیان امام کو تلقین کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن مجھے اس کے جواز میں تامل و تردد ہے۔ قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر میں..... اس کی نظیر نہیں ملتی اور جو صورت منقول ہے قطع نظر اس بات کے کہ وہ محض ایک اثر ہے، اس کے خلاف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک قول مروی ہے، و نیز اس کے جواز میں عند الأئمہ اختلاف ہے، پس اس پر صورت مسئلہ کا قیاس کرنا محل تامل ہے۔

(محدث دہلی ج: ۹، ش: ۳، رجب ۱۳۶۶ھ / اگست ۱۹۴۷)

س: رمضان شریف میں تراویح میں ختم قرآن مجید کتنی دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، یا عمل صحابہ رضی اللہ عنہم یا اجماع صحابہ سے کیا ثابت ہوتا ہے؟

ج: کسی روایت میں اس امر کا ذکر نہیں ملتا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں نماز تراویح کے اندر کتنی دفعہ قرآن مجید ختم کرتے تھے، البتہ آپ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے فرمایا تھا: ”لا یفقه من قرأ القرآن فی أقل من ثلاث“ (۲) اس حدیث کے مطابق جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم تین دن سے کم میں قرآن ختم نہیں کرتے تھے۔ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم سات دن میں پورا قرآن ختم کرتے لیکن یہ حکم رمضان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ قال الحافظ: ”و شاهد حدیث ابن عمر عند سعید بن منصور یاسناد صحیح من وجہ آخر عن ابن مسعود: اقراؤ القرآن فی سبع، ولا تقرؤہ فی أقل من ثلاث“ (فتح ۵/۸) اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”لا أعلم نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ القرآن فی لیلة، ولا قام اللیلة حتی أصبح“ (قیام اللیل) ”ولأبی عبید عن عائشة: أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یتختم القرآن فی أقل من ثلاث، وهذا اختیار احمد وابی عبید و اسحاق بن راہویہ وغیرہم“ (فتح ۵/۸)۔ کتاب فضائل

(۱) المصنف (۳۸۲۵) ۷/۳۹۴ (۲) ترمذی کتاب قرأ القرآن و تحزیہ و ترتیلہ باب فی کم یقرأ القرآن (۱۳۹۰)، و صحیحہ الالبانی۔

القرآن باب فی کم یقرأ القرآن.

غرض یہ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ آٹھ رکعت پڑھی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں آٹھ ہی رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا، پس ہم کو بھی ہمیشہ آٹھ ہی رکعت پڑھنی چاہئے ایک حدیث میں آں حضرت ﷺ کے تیس رکعت پڑھنے کا ذکر ہے لیکن یہ روایت تمام علماء احناف اور محدثین کے نزدیک بالاتفاق ضعیف اور ناقابل استدلال ہے۔ دیکھو: فتح القدیر ۱/۲۰۵، اور فتح المعین شرح الشرح کنز، اور بحر الرائق شرح کنز اور طحاوی، اور عمدۃ القاری بشرح بخاری للعینی ۲/۳۵۸، اور نصب الرایۃ تخریج ہدایہ ۱۲۹۳/۱ العرف الشذی تقریر انور شاہ مرحوم علی الترمذی۔

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی  
المدرس بہرستہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی

س: کیا رمضان میں ایک قرآن ختم کرنا سنت ہے؟

(ابوالحسن منیر میلوشار)

ج: عند الحنفیہ تین ختم افضل ہے اور دو ختم فضیلت ہے اور ایک ختم سنت ہے۔ ”السنة فی التروایح إنما هو الختم مرة، فملا يتوبك ليكمل القوم، كذا فی الكافي، والختم مرتين فضيلة، والختم ثلاث مرات أفضل، كذا فی السراج الوهاج“ (عالمگیری ۱/۹۴)۔

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی  
المدرس بہرستہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی

س: ہر سال رمضان شریف کی ستائیسویں شب میں سوئیاں یا کوئی بھی میٹھی چیز کھانا کھلانا کیسا ہے؟

سائل محمد عیسیٰ

متعلم جامعہ اسلامیہ فیض عام منو، اعظم گڑھ

ج: یہ بھی محض رسی اور من گھڑت چیز ہے۔ اور اس سے بعض جگہ تو یہ پوری رات کھانے اور پکانے کھلانے، گپ شپ اور شور و شغب میں گزر جاتی ہے انا لله و انا اليه راجعون۔ فقط

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری  
۱۱/۱۲/۱۳۰۰ھ/۲۱/۸/۱۹۹۳ء

# رویت ہلال

از مولانا ابوعبیدہ عبدالعزیز صاحب بناری

ایک روز کا واقعہ ہے کہ میں ایک بزرگ سے ملنے گیا، تو وہاں پرچہ ”الہدیٰ“ درجہ نگہ مورخہ ۱۶ جولائی ۱۹۵۳ء موجود تھا، اٹھا کر دیکھنے لگا تو ص: ۴ پر دیکھا کہ استفسارات کے ذیل میں سوالات کا جواب دیتے ہوئے ایک فاضل نے رویت ہلال کے متعلق عجیب و غریب علمی تحقیقات پیش کی ہیں، پڑھ کر عقل حیران تھی کہ یا الہی جو اپنی ہی سمجھ میں نہ آئے، اسے دوسروں کو کیوں کر سمجھانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضل محقق نے کسی اسکو لی لڑکے سے لفظ ”ڈیٹ لائن“ سن لیا تھا، اور کہیں سے جدید علم ہیئت کا لفظ پا گئے، اب ان دونوں لفظوں کا استعمال ضروری سمجھ کر ”علمی تحقیق“ کے رنگ میں پیش کر دیا، ورنہ ”ڈیٹ لائن“ کو اختلاف مطالع سے کیا واسطہ، اور دوسرے شہر کی رویت کو تسلیم کرنے نہ کرنے کو جدید علم ہیئت سے کیا تعلق! فاضل محقق نے حافظ ابن حجر اور علامہ شوکانی کی تحقیقات ذکر کرنے کے بعد اپنی علمی تحقیقات مندرجہ ذیل الفاظ میں پیش کی ہیں:

”عام طور پر اختلاف مطالع کا ذکر کیا جاتا ہے، لیکن اس کا مفہوم متعین نہیں کیا جاتا۔ اختلاف مطالع کا مفہوم یہ نہیں کہ کسی ملک کے دوشہر کے طلوع و غروب کے مابین ایک گھنٹہ یا آدھ گھنٹہ کا فرق ہو۔ اختلاف مطالع کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے۔ ورنہ پھر ایک گاؤں کی رویت اس سے کچھ دور والے گاؤں کے لئے بھی معتبر نہیں ہو سکتی کیوں کہ زمین کے اپنے محور پر گردش کرنے کی وجہ سے ہر دو مقام کے طلوع و غروب میں کچھ نہ کچھ اختلاف یقینی ہوگا، اس لئے کہ ہر درجہ پر طلوع و غروب میں چار منٹ کا فرق ہو جاتا ہے اس صورت میں ہندوستان کا ہر گاؤں خواہ دونوں میں ایک ہی میل کا فاصلہ کیوں نہ ہو اپنی اپنی رویت پر اعتبار کرے گا و ہذا باطل جداً۔

پس اختلاف مطالع کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں ممالک میں اس قدر دوری واقع ہو کہ دونوں کی تاریخ اور دن میں فرق پڑ جائے، جیسا کہ امریکہ اور ہندوستان کے مابین ہے کہ دونوں کی تاریخ اور ایام میں فرق پڑ جاتا ہے، جس کو دفع کرنے کے لئے موجودہ زمانہ میں ۱۸۰ درجہ طول بلد پر ایک ڈیٹ لائن یا تاریخ بد لئے والا خط فرض کر لیا گیا ہے۔ جب کوئی جہاز مشرق کی طرف سفر کرتے ہوئے اس خط کو پار کرتا ہے تو وہ ایک دن کو دو دفعہ گن لیتا ہے، یعنی: اگر دس دسمبر سوموار کو یہ خط پار کیا، تو اگلے دن کو بھی دس دسمبر سوموار ہی شمار کرے گا، ورنہ پھر تاریخ اور دن میں فرق پڑ جائے گا۔ اور اگر مغرب کی طرف سفر کرتے ہوئے اس خط کو پار کرتا ہے، وہ ایک دن کو اپنے ایام میں حذف کر دیتا ہے، یعنی: اگر دس دسمبر سوموار کو عبور کیا، تو اگلے دن ۱۲ دسمبر بدھ شمار کرے گا، اس طرح کرنے سے ہندوستان اور امریکہ کے ایام اور تاریخ ایک ہوتے ہیں، ورنہ ایک ہرگز نہیں ہو سکتے۔ یہ ہے اختلاف مطالع کا مفہوم۔



پس اگر ”اختلاف مطلع“ کو رویت میں معتبر بھی تسلیم بھی کیا جائے، تو یہ مطلب ہوگا کہ امریکہ اور ہندوستان کی رویت ایک دوسرے کے لئے معتبر نہیں ہو سکتی، کیوں کہ دونوں کے ایام و تاریخ میں قدرتا فرق پیدا ہوتا ہے، لہذا ممکن ہے امریکہ میں ایک دن ہلال نظر آئے اور ٹھیک اسی دن ہندوستان میں نظر نہ آئے، کیوں کہ جس وقت امریکہ میں ہلال طلوع کرے گا، اس وقت ہندوستان میں صبح کا وقت ہوگا، ظاہر ہے کہ یہ طلوع ہلال کا وقت نہیں ہے، اختلاف مطلع کا یہ مفہوم ہندوستان کے کسی دو خطہ پر صادق نہیں آتا۔ اگر پشاور اور صوبہ سرحد میں ۲۹ کا ہلال نظر آئے تو ڈھاکہ اور بہار میں بھی اسی دن نظر آ سکتا ہے بشرطیکہ بادل وغیرہ مانع نہ ہوں، جیسا کہ اس رمضان کی مثال سے واضح ہوتا ہے۔

کراچی ریڈیو نے نشر کیا کہ ۲۹ کا ہلال نظر آگیا اور ٹھیک یہی ۲۹ کا ہلال ڈھاکہ اور بہار کے بعض مقام میں بھی نظر آگیا، جیسا کہ موضع مروں کے ایک عالم شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ مروں میں ہم نے پچشم خود اور بہتوں نے ۲۹ کا چاند دیکھا، حالانکہ یہی چاند اس سے چند میل کے فاصلہ پر ہم لوگوں کو نظر نہیں آیا۔

پس اس علمی تحقیق سے ثابت ہو گیا کہ ہندوستان کے کسی دو خطہ کے مابین اختلاف مطلع نہیں ہے، کیوں کہ یہاں انتہائی دو مشرقی و مغربی خطوں کے مابین ڈیڑھ گھنٹہ سے زیادہ کا فصل نہیں اور یہ فصل ان دو خطوں کی رویت پر قطعاً کچھ بھی اثر انداز نہیں ہو سکتا۔

جو لوگ جدید علم ہیئت سے ناواقف ہیں اور اختلاف مطلع کا مفہوم نہیں سمجھتے وہی لوگ ایک ”بلد“ کی رویت، دوسرے ”بلد“ کے لئے تسلیم نہیں کرتے اور یہ محض جہالت کی وجہ سے ہے، ”فاضل محقق کی تحقیق یہاں ختم ہو جاتی ہے۔“

اب ناظرین غور فرمائیں کہ کون سا عقدہ حل ہو گیا! اور کونسی گتھی سلجھ گئی!۔ چوں کہ رویت ہلال کی بحث ہے، لہذا آئیے سب سے پہلے ہم ”رویت ہلال“ کی حقیقت اپنے سامنے رکھ لیں پھر ”اختلاف مطالع“ سمجھنے کی کوشش کریں، تھوڑی دیر کے لئے ناظرین کو غور و فکر کی دعوت دی جاتی ہے کہ وہ مندرجات ذیل پر غور و خوض فرمائیں:

(۱) قدیم علم ہیئت میں بتایا گیا ہے کہ زمین ساکن ہے۔ آسمان اور اس کے ستارے زمین کے گرد چکر لگاتے ہیں، چنانچہ چاند پہلے آسمان میں ہے اور سورج چوتھے آسمان میں اور نواں آسمان تمام آسمانوں کو ۲۴ گھنٹے میں، مشرق سے مغرب کی طرف ایک دفعہ پورا چکر دے دیتا ہے جس سے دن رات پیدا ہوتے ہیں، پھر ہر آسمان اپنی ذاتی حرکت بھی رکھتا ہے، چنانچہ چوتھا آسمان ایک سال میں مغرب سے مشرق کی طرف ایک چکر لگاتا ہے، اور پہلا آسمان ایک مہینہ میں مغرب سے مشرق کی طرف ایک چکر لگاتا ہے، اور چوں کہ پورے چکر میں ۳۶۰ درجے ہوتے ہیں جن کو چاند ایک مہینہ میں طے کرتا ہے، اس لئے ایک دن میں چاند ۱۲ درجے مغرب سے مشرق کی طرف ہٹ جاتا ہے، اور چودہ تاریخ کو جب سورج مغرب میں غروب ہوتا ہے تو چاند مشرق سے طلوع ہوتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ چاند کی روشنی ذاتی نہیں ہے، بلکہ سورج کی شعاع سے چاند روشن ہوتا ہے، اور چاند کا وہ نصف کرہ جو سورج کے سامنے پڑتا ہے ہمیشہ روشن رہتا

ہے، اور دوسرا نصف کرہ جو سورج کے سامنے نہیں پڑتا ہمیشہ تاریک رہتا ہے، اب چاند کے ماہانہ چکر کی وجہ سے کبھی اس کا پورا روشن حصہ ہمارے سامنے ہوتا ہے جیسا کہ چودھویں رات میں، اور کبھی اس کا پورا تاریک حصہ ہمارے سامنے پڑتا ہے جیسا کہ اٹھائیسویں تاریخ کو۔ اسی طرح مختلف تاریخوں میں اس کا روشن حصہ کم و بیش نظر آتا ہے، یعنی: جتنا ہی چاند سورج سے زیادہ فاصلہ پر ہوگا، اتنا ہی اس کا روشن حصہ ہمیں زیادہ نظر آئے گا، چنانچہ چودھویں رات کو جب چاند سورج سے سب سے زیادہ فاصلہ پر یعنی: نصف دور کے فاصلہ پر ہوتا ہے، تو اس کا روشن حصہ پورا نظر آتا ہے، اور جب کم فاصلہ پر رہتا ہے تو کم نظر آتا ہے، اور جب بالکل قریب آجاتا ہے جیسے اٹھائیسویں تاریخ کو، تو بالکل نظر نہیں آتا، پھر جب انیسویں یا تیسویں تاریخ کو اتنے فاصلہ پر ہو جاتا ہے کہ اس کے روشن حصہ کا کنارہ نظر آنے لگتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ہلال نظر آیا، پھر یہ فاصلہ کسی مہینہ کی انتیس یا تیس کو کم رہتا ہے، تو چاند باریک اور نیچا دکھائی دیتا ہے۔ اور کسی مہینہ میں یہ فاصلہ زیادہ ہوتا ہے تو چاند موٹا اور اونچا نظر آتا ہے۔

اب یہ جاننا چاہیے کہ کم از کم چاند سورج میں کتنا فاصلہ ہو تو ہلال نظر آئے گا، اس کے لئے ہم ”علم الزیجات والتقاویم“ کی سیر کرتے ہیں جو علم ہیئت کی ایک فرع ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ ہیئت والوں نے رصد گاہوں میں تجربہ کر کے یہ بتلایا ہے کہ کم از کم یہ فاصلہ دس درجہ سے زائد قریب ساڑھے دس درجہ ہونا چاہیے، چنانچہ دس درجہ کے فاصلہ پر چاند نظر نہیں آتا، البتہ جب چاند سورج میں ساڑھے دس درجہ کا فاصلہ ہو تو ہلال نظر آئے گا۔

اب رویت ہلال کی اس حقیقت کو سامنے رکھ کر ہم ہندوستان کے دو شہروں کو لیتے ہیں، ایک: مشرقی۔ دوسرا: مغربی۔ مثلاً: کلکتہ اور ممبئی۔ ان دونوں کے درمیان ایک گھنٹہ دو منٹ کا فرق ہے، یعنی: جب کلکتہ میں آفتاب غروب ہوتا ہے، تو اس کے ایک گھنٹہ دو منٹ بعد ممبئی میں آفتاب ڈوبتا ہے، اب کسی مہینہ کی انتیس تاریخ کو کلکتہ میں آفتاب غروب ہونے کے وقت چاند سورج کا فاصلہ دس درجہ ہو، تو وہاں ہلال نظر نہ آئے گا، مگر اسی روز ممبئی میں ایک گھنٹہ دو منٹ کے بعد آفتاب ڈوبے گا اور ایک گھنٹہ میں آدھا درجہ کا فاصلہ بڑھ جائے گا، اس لئے چاند سورج میں ساڑھے دس درجہ کا فاصلہ ہو جائے گا اور ممبئی میں ہلال نظر آئے گا، اس لئے ہندوستان کے دو شہروں میں اختلاف مطالع پایا جاتا ہے۔

اسی طرح ایسے دو شہروں میں بھی اختلاف مطالع پایا جاتا ہے جن کے اوقات میں صرف آدھ گھنٹہ کا فرق ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ پہلے شہر میں چاند سورج کا فاصلہ حد رویت کو نہ پہنچا ہو، اس لئے ہلال نظر نہ آئے اور دوسرے شہر میں آدھ گھنٹے کے بعد یہ فاصلہ حد رویت کو پہنچ جائے اور وہاں ہلال نظر آئے، یہ ہے قدیم علم ہیئت۔ جس کی تائید ایک حد تک قرآن مجید کے مندرجہ ذیل آیات سے بھی ہوتی ہے:

”أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا... وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا“ (سورہ النبأ)، ”تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا“ (الفرقان: ۶۱)۔ ”وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا“

(الانبیاء: ۳۲)، ”والشمس تجری لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم ۝ والقمر قدرنه منازل حتی عاد کالعرجون القديم ۝ لا الشمس ينبغي لها أن تدرک القمر ولا اللیل سابق النهار وکل فی فلک یسبحون“ (یس رکوع: ۳) اس طرح کی بہت سی آیات قرآن مجید میں ہیں، جن کو طوالت کے خوف سے نقل نہیں کیا گیا۔

اب آئیے ذرا جدید علم ہیئت کی فضا میں بھی چاند دیکھ لیں، تاکہ فاضل محقق کو اس بات کا دکھ نہ ہو کہ ہم نے تو اتنی محنت سے جدید علم ہیئت کا لفظ استعمال کیا، اور کسی نے اس کی قدر نہ کی۔

(۲) جدید علم ہیئت میں آسمان کا وجود نہیں، یہاں فضا ہی فضا ہے۔ اور اس فضا میں آفتاب و ماہتاب اور دوسرے سیارے ایک دوسرے سے متعینہ فاصلہ پر باہمی کشش کی وجہ سے قائم ہیں، پھر چوں کہ سورج سب سے بڑا ہے اس لئے وہ تو کسی کے گرد نہیں گھومتا، البتہ دوسرے سیارے سورج کے گرد گھومتے ہیں۔ چنانچہ زمین بھی ایک سیارہ ہے جو سورج کے گرد ایک بیضاوی راستہ پر ایک سال میں ایک چکر لگاتی ہے، جس سے موسم کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ پھر زمین ایک دوسری حرکت بھی کرتی ہے یعنی: اپنے محور پر ۲۴ گھنٹے میں ایک دفعہ گھوم جاتی ہے جس سے دن رات پیدا ہوتے ہیں، اور چوں کہ زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف گھومتی ہے، اس لئے سورج مغرب کی طرف جاتا ہوا معلوم ہوتا ہے، جیسے آپ ریل گاڑی میں بیٹھے ہوں اور ریل گاڑی مشرق کی طرف جارہی ہو، تو معلوم ہوتا ہے کہ تمام درخت وغیرہ مغرب کی طرف چلے جا رہے ہیں، حالانکہ وہ اپنی جگہ کھڑے ہیں۔ ریل گاڑی ہی مشرق کی طرف جارہی ہے۔ پھر آئیے چاند کو دیکھئے تو وہ زمین کے گرد ایک مہینہ میں ایک چکر لگاتا ہے، یعنی: روزانہ ۱۲ درجے طے کرتا ہے، اور اس طرح وہ سورج سے دور اور نزدیک ہوتا رہتا ہے، بالکل نزدیک ہونے کی صورت میں چاند کا روشن حصہ پورا نظر آتا ہے، اسی طرح کم و بیش فاصلہ پر روشن حصہ کم و بیش نظر آتا ہے، اور کم از کم چاند سورج سے ساڑھے دس درجہ فاصلہ پر ہو تو ہلال نظر آتا ہے۔ اب قدیم و جدید علم ہیئت کا فرق دیکھئے کہ وہاں آسمان ہے اور سورج زمین کے گرد چکر لگا رہا ہے اور یہاں آسمان نہیں ہے اور سورج زمین کے گرد چکر نہیں لگا رہا ہے بلکہ زمین ہی سورج کے گرد چکر لگا رہی ہے مگر رویت ہلال کی حقیقت وہی رہی، اس میں کچھ فرق نہ پڑا، اور اختلاف مطالع بھی اسی طرح ایک ملک کے دو شہروں میں پایا گیا، کیوں کہ یہاں بھی ہر گھنٹہ میں سورج سے چاند کا فاصلہ آدھا درجہ بڑھتا اور گھٹتا رہتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ ایک شہر میں چاند حد رویت کو نہ پہنچا ہو، لہذا وہاں ہلال نظر نہ آئے، اور دوسرے شہر میں جو ایک گھنٹہ یا آدھ گھنٹہ کے فرق پر ہے، وہاں چاند حد رویت کو پہنچ جائے اور ہلال نظر آ جائے۔ یہ ہے جدید علم ہیئت، جس سے ناواقفیت کا طعن علماء شریعت کو دیا گیا ہے۔

اب آئیے ذرا ڈیٹ لائن کی بھی سیر کر لیں:

(۳) تاریخ کا بدلنا: ہم آپ سے پوچھیں کہ تاریخ کتنی دیر میں بدلتی ہے، تو اگر آپ کے دماغ میں خلل نہیں ہے، تو آپ یقیناً یہی کہیں گے کہ ۲۴ گھنٹے میں تاریخ بدلتی ہے، یعنی: اگر آج مغرب کے وقت کوئی تاریخ شروع ہوئی تو ۲۴ گھنٹے کے بعد کل مغرب ہی کے



وقت یہ تاریخ بدلے گی اور دوسری تاریخ شروع ہوگی، جیسا کہ اسلامی شریعت میں ہے۔ اور اگر آج ۱۲ بجے دن کو کوئی تاریخ شروع ہوئی تو ۲۴ گھنٹے کے بعد کل ۱۲ بجے دن ہی کو تاریخ بدلے گی جیسا کہ ہیئت دانوں کے نزدیک ہے، اور اگر آج ۱۲ بجے رات کو کوئی تاریخ شروع ہوئی تو ۲۴ گھنٹے کے بعد کل ۱۲ بجے رات ہی کو یہ تاریخ بدل کر دوسری تاریخ شروع ہوگی جیسا کہ لندن والوں کی قرارداد ہے اب ہم طول بلد کو بھی سمجھ لیں تب ڈیٹ لائن پر چلیں۔ کہہ زمین پر ”قطبین“ کے درمیان شمالاً جنوباً جو خطوط فرض کئے ہیں وہ ”خطوط طول البلد“ کہلاتے ہیں، جیسے: ایک خرپوزہ لے لیجئے، اس پر فاشول کے درمیان جو خطوط نصف دائرہ کی شکل میں ہیں ان کو خطوط طول البلد سمجھئے۔ انھیں خطوط ”طول البلد“ کے درمیان جو فاصلہ شرقاً و غرباً پایا جاتا ہے اس کو طول البلد کہتے ہیں۔ لندن سے گزرنے والا خط طول البلد اس زمانے میں صفر درجہ میں مانا گیا ہے۔ چوں کہ پورے دائرہ میں ۳۶۰ درجے ہوتے ہیں، اس لئے نصف دور میں ۱۸۰ درجے ہوں گے۔ اب لندن سے مشرق کی طرف نصف دور چلئے تو ۱۸۰ درجہ پر پہنچیں گے۔ اسی طرح لندن سے مغرب کی طرف نصف دور چلئے تو اسی ۱۸۰ درجہ پر پہنچیں گے۔ جب آفتاب ۱۸۰ درجہ طول بلد پر پہنچتا ہے اس وقت لندن میں رات کا ۱۲ بجا ہوتا ہے، اسی وقت تمام دنیا میں تاریخ بدل دی جاتی ہے، تاکہ دنیا کے تمام کاروبار اور نظام میں یکسانیت رہے۔ اسی لئے ۱۸۰ درجہ خط طول البلد کو ”ڈیٹ لائن“، یعنی: ”خط تاریخ“ کہتے ہیں، ورنہ قدرتِ دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف اوقات میں تاریخ بدلتی رہتی ہے، مثلاً: جب کلکتہ میں آفتاب غروب ہوا، تو شرعاً وہاں کی تاریخ بدل گئی، پھر تین گھنٹہ کے بعد جب مکہ معظمہ میں آفتاب غروب ہوا، تو وہاں کی تاریخ بدل گئی۔ اسی طرح ۱۲ گھنٹے کے بعد امریکہ میں آفتاب غروب ہوا، تو وہاں کی تاریخ بدل گئی۔ اسی طرح کلکتہ کے ایک گھنٹہ بعد ممبئی میں تاریخ بدل جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان اور امریکہ ہی کے درمیان قدرتنا تاریخ میں فرق نہیں پڑتا، بلکہ ہندوستان کے مختلف شہروں میں بھی قدرتنا تاریخ میں فرق پڑتا رہتا ہے، صرف اتنی بات ہے کہ دنیا کے کسی دو مقاموں کی قدرتی تاریخ میں ایک گھنٹہ کا فرق پڑتا ہے، اور کسی دو مقاموں میں تین گھنٹہ کا، اور کسی دو مقاموں میں چھ گھنٹے کا، اور کسی دو مقاموں میں ۱۳ گھنٹے کا فرق ہوتا ہے، چنانچہ ہندوستان اور امریکہ میں اور چونکہ تاریخ ۲۴ گھنٹے میں بدلتی ہے، اس لئے ہندوستان اور امریکہ میں ۱۲ گھنٹہ تک تاریخ میں موافقت رہتی ہے، اور ۱۲ گھنٹہ تک مخالفت، اور کلکتہ ممبئی کی قدرتی تاریخ میں ایک گھنٹہ مخالفت اور ۲۳ گھنٹے تک موافقت رہتی ہے، لہذا اگر اختلاف مطالع کا دارو مدار تاریخ کے قدرتی فرق پر ہو، تب بھی ہندوستان کے دو شہروں میں اختلاف مطالع پایا جاتا ہے۔

www.KitaboSunnat.com

جدید علم ہیئت کی فضا دیکھ لی اور ”ڈیٹ لائن“ کی سیر بھی ہو چکی، اب آئیے ذرا علماء شریعت کی خدمت میں چلیں، دیکھیں وہ کیا کہتے ہیں!!۔

(۴) علماء شریعت نے اسلامی مسائل کے مصالحو حکم پر نظر رکھتے ہوئے بتایا ہے کہ اختلاف مطالع کے لئے دو مقاموں کے درمیان کم از کم اتنا فاصلہ ہونا چاہیے کہ ایک مہینہ کی راہ ہو پیدل چل کر یا اونٹ کی سواری سے۔ اب دیکھئے کہ اس لحاظ سے بھی ہندوستان کے

دو شہروں کے درمیان اختلاف مطالع پایا جاتا ہے۔ رہا اختلاف مطالع کا اعتبار اور عدم اعتبار، تو اس لحاظ سے علماء کے تین گروہ ہیں: ایک گروہ: یہ کہتا ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی: جن دو مقاموں میں اختلاف مطالع پایا جاتا ہے، ان میں ایک دوسرے کی رویت معتبر نہ ہوگی اور جن دو مقاموں میں اختلاف مطالع نہیں پایا جاتا، ان میں ایک دوسرے کی رویت معتبر ہوگی۔ یہ محققین کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ: یہ کہتا ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے گا، بلکہ ایک مقام کی رویت دوسرے مقام میں معتبر ہوگی، خواہ دونوں مقاموں میں کتنا ہی زیادہ فاصلہ ہو، عموماً فتویٰ اسی پر دیا جاتا ہے۔

تیسرا گروہ: یہ کہتا ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے گا، بلکہ ہر شہر میں اسی شہر والوں کی رویت معتبر ہوگی نہ دوسرے شہر کی۔ مندرجہ بالا پر غور کرنے کے بعد آئیے ذرا فاضل محقق کی ”علمی تحقیق“ پر ایک طائرانہ نظر ڈال لیں۔ سب سے پہلے آپ لکھتے ہیں کہ عام طور پر اختلاف مطالع کا ذکر کیا جاتا ہے لیکن اس کا مفہوم متعین نہیں کیا جاتا۔

اب اگر ہیئت وجغرافیہ کے لحاظ سے مفہوم مراد ہے، تو علم الافلاک والہیئات میں اس کا مفہوم متعین کر دیا گیا ہے، جیسا کہ بیانات بالا سے معلوم ہو چکا اور کتب ہیئات مثلاً: حواشی شرح غنیمتی وغیرہ میں مذکور ہے، اسی طرح کتب علم الزیجات والتقاویم مثلاً: زنج بہادر خانی وغیرہ میں بھی موجود ہے، اور اگر شرعاً مفہوم مراد ہے تو علماء شریعت نے بھی اختلاف مطالع کا مفہوم متعین کر دیا ہے کہ جن دو مقاموں میں ایک مہینہ یا اس سے زائد کی راہ ہو، ان میں اختلاف مطالع ہے اور اس سے کم میں نہیں، جیسا کہ بحر الجواہر اور جامع الرموز وغیرہ کی عبارت شرح مراقی الفلاح کے حوالہ سے مولانا عبدالحی صاحب نے نقل کی ہے: ”أقل ما يختلف فيه المطالع مسيرة شهر“ اور رد المحتار میں ہے: ”قدر البعد الذي تختلف فيه المطالع مسيرة شهر فأكثر“ (رد المحتار ۲/۱۰۵)۔

اب کہنا کہ اختلاف مطالع کا مفہوم متعین نہیں کیا جاتا۔ کیسی علم و تحقیق کی بات ہے۔ پھر آگے بڑے شہر و مد کے ساتھ آپ فرماتے ہیں کہ: ”اختلاف مطالع کا یہ مفہوم نہیں کہ کسی ملک کے دو شہر کے طلوع وغروب کے مابین ایک گھنٹہ یا آدھ گھنٹہ کا فرق ہو۔ اختلاف مطالع کا یہ مطلب ہرگز نہیں“۔ ناظرین کو معلوم ہو چکا ہے کہ قدیم و جدید علم ہیئت اور شریعت میں اختلاف مطالع کا یہی مفہوم ہے۔ اس کا انکار محض اس لیے کیا گیا ہے کہ لفظ ڈیٹ لائن کسی طرح استعمال کیا جائے، چنانچہ آگے چل کر لکھتے ہیں: ”پس اختلاف مطالع کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں ممالک میں اس قدر دوری واقع ہو کہ دونوں کی تاریخ اور دن میں فرق پڑ جائے۔ جیسا کہ ہندوستان اور امریکہ کے مابین ہے کہ دونوں کی تاریخ اور ایام میں فرق پڑ جاتا ہے جس کو دفع کرنے کے لئے موجودہ زمانہ میں ۱۸۰ درجہ طول بلد پر ایک ڈیٹ لائن یا تاریخ بدلنے والا خط فرض کر لیا گیا ہے“۔

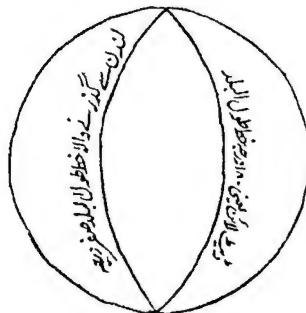
ناظرین کو معلوم ہو چکا ہے کہ تاریخ میں فرق کیسے اور کتنا پڑتا ہے۔ نیز وہ ڈیٹ لائن کی بھی سیر کر چکے ہیں۔ لہذا وہی فیصلہ فرمائیں کہ اختلاف مطالع کو ڈیٹ لائن سے کیا واسطہ ہے۔ یہ انوکھا اور من گھڑت مفہوم بتلانے کے بعد بڑے جوش و خروش کے ساتھ آپ فیصلہ فرماتے ہیں: (یہ ہے اختلاف مطالع کا مفہوم)۔ آگے چل کر آپ لکھتے ہیں: (لہذا ممکن ہے کہ امریکہ میں ایک دن ہلال نظر آئے اور ٹھیک

اسی دن ہندوستان میں نظر نہ آئے کیوں کہ جس وقت امریکہ میں ہلال طلوع کرے گا اس وقت ہندوستان میں صبح کا وقت ہوگا۔ ظاہر ہے کہ یہ طلوع ہلال کا وقت نہیں ہے، اس میں دعویٰ تو آپ نے یہ کیا ہے کہ امریکہ اور ہندوستان کی رویت میں اختلاف ممکن ہے، اور ظاہر ہے کہ یہاں ممکن آپ نے امکان خاص کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور دلیل آپ نے وجوب کی پیش کی ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ وجوب امکان خاص کا فرد نہیں ہے۔ یہ ہے آپ کا مبلغ علم جس پر آپ کو بڑا فخر و ناز ہے، اور بڑے ناز و انداز کے ساتھ آپ فرماتے ہیں: (پس اس علمی تحقیق سے ثابت ہو گیا کہ ہندوستان کے کسی دو خطہ کے مابین اختلاف مطلع نہیں ہے)۔ اب ناظرین ہی اس کا فیصلہ کریں کہ یہ علمی تحقیق کس درجہ میں ہے اور ہندوستان کے دو خطہ کے مابین اختلاف مطلع ہے یا نہیں؟۔ پھر جدید علم ہیئت کا بھوت اس طرح آپ پر سوار ہے کہ آپ نے مہبوت ہو کر آخر میں یہ لکھ دیا ہے کہ: (جو لوگ جدید علم ہیئت سے ناواقف ہیں اور اختلاف مطلع کا مفہوم نہیں سمجھتے وہی لوگ ایک بلد کی رویت دوسرے بلد کے لئے تسلیم نہیں کرتے اور یہ محض جہالت کی وجہ سے ہے) اللہ اللہ آپ نے وہ لکھ دیا ہے جسے پڑھ کر عقل و ہوش نے سر پیٹ لیا، اور دین و ایمان کا نپ اٹھا، یعنی: ساڑھے تیرہ سو برس سے جو علماء اسلام اس مسلک کے ہوئے ہیں، وہ سب جاہل تھے۔ اور اختلاف مطلع کا مفہوم نہیں سمجھتے تھے۔ یہ مسلک تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور بعض دوسرے صحابہ و تابعین کا بھی ہے۔ اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک باب ہی اس عنوان سے باندھا ہے: ”باب بیان أن لكل بلد رؤيتهم وأنهم إذا أروا الهلال ببلد لا يثبت حكمه لما بعد عنهم“ اور اس باب میں امام مسلم وہی کرب والی حدیث لائے ہیں جس میں عبداللہ بن عباس کا مسلک مذکور ہے۔ اب دیکھئے آپ نے کس کو جاہل کہا! ایک صحابی رسول، حبر الامہ، ترجمان القرآن، رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو بھی جاہل کہہ دیا۔

سنئے: اختلاف مطالع کے مفہوم میں باہم اختلاف نہیں ہے، اس کے حکم میں اختلاف ہے یعنی: یہ کہ اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے؟ یا نہ کیا جائے، اور علمائے سلف اختلاف مطالع کا مفہوم خوب سمجھتے تھے، اور سمجھ ہی کر اس کے حکم میں اختلاف کیا ہے، یعنی: بعض نے اختلاف مطالع کا اعتبار کیا، اور بعض نے نہ کیا، جیسا کہ اس لحاظ سے علماء کا تین گروہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اب میں ناظرین سے رخصت ہوا۔

نوٹ: مضمون کو صحیح طور پر سمجھنے کے مندرجہ ذیل نقٹوں پر غور کیجئے:

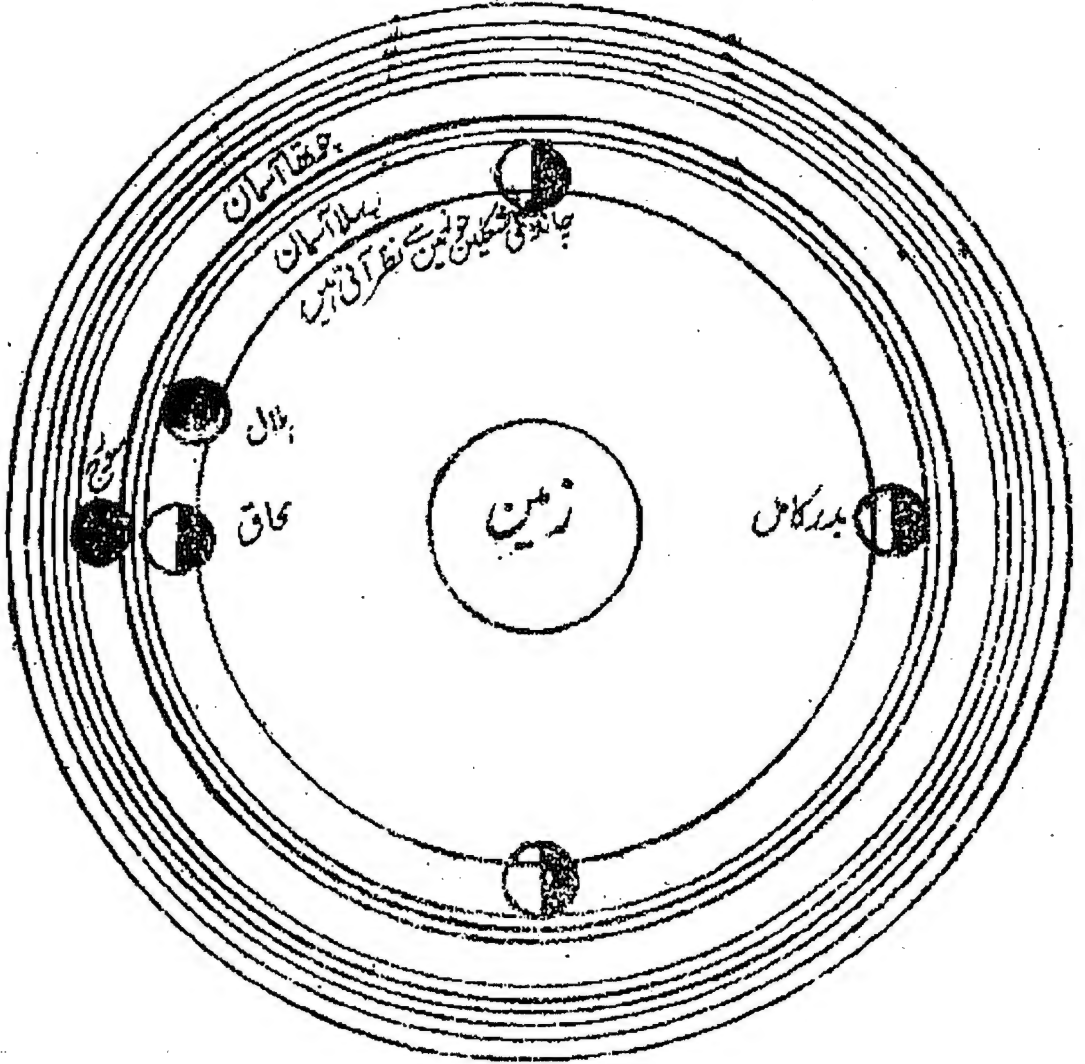
قطب شمالی



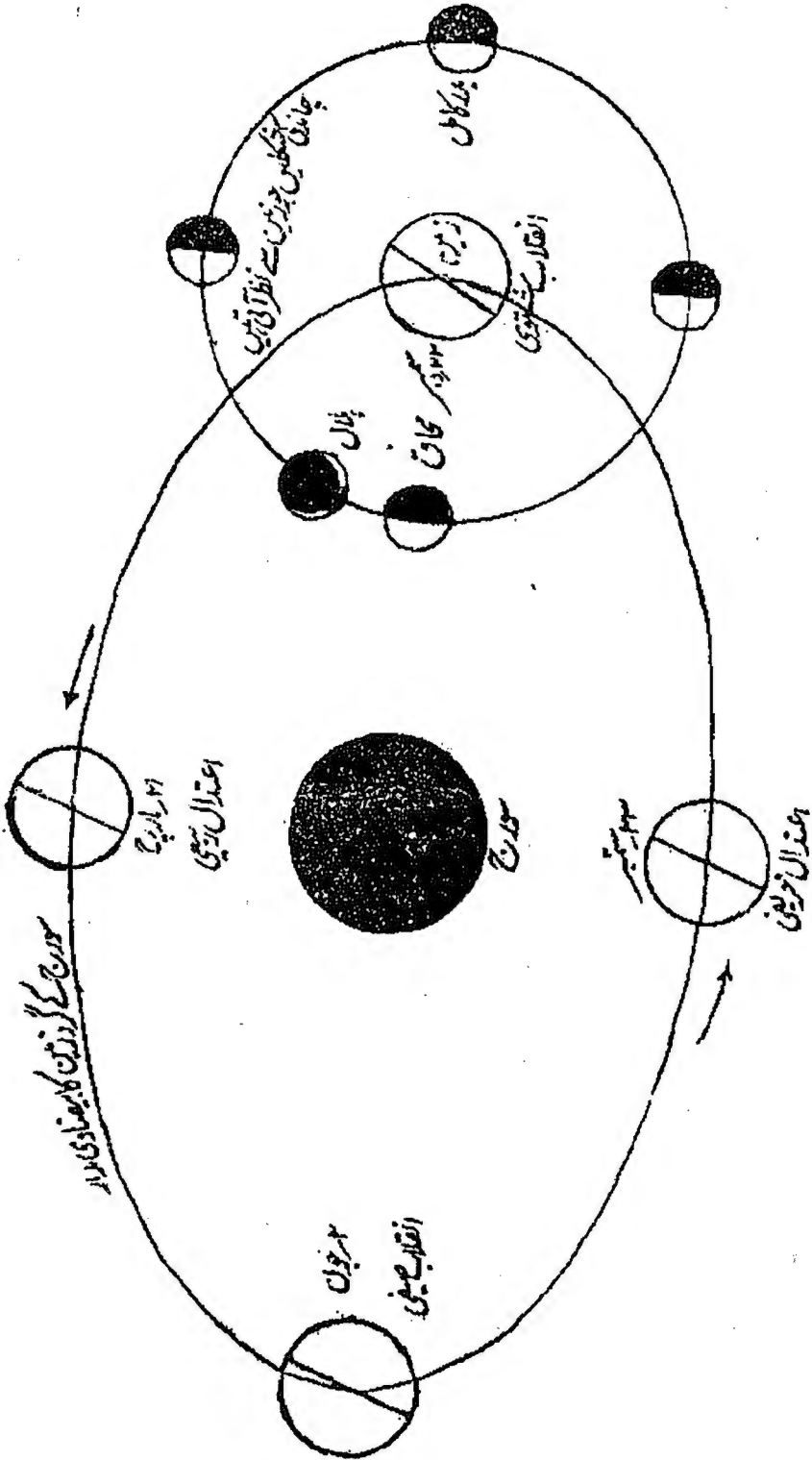
قطب جنوبی



## قدیم علم ہیئت



جدید علم ہیئت



س: کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ اختلاف مطالع کے باوجود چاند نہ دیکھنے کی صورت میں ریڈیو، تاریکی خبر پر عید کرنا یا روزے رکھنا درست ہے یا نہیں؟ براہ کرم تفصیل قرآن وحدیث کے حوالوں سے روشنی ڈالئے۔

محمد اسماعیل کشمیری

ج: صوم و افطار کے معاملہ میں اختلاف مطالع کا مطلب یہ ہے کہ جس مقام پر جس دن رویت ہوئی ہے اور چاند نظر آیا ہے، اس مقام رویت سے دور مشرق میں واقع مقام پر اس دن چاند نظر نہ آئے بلکہ ایک دن بعد نظر آئے۔ یعنی: دونوں مقاموں کی رویت میں ایک دن کا فرق ہو، اگر ایک دن کا فرق نہ پڑتا ہو، تو ایسے دونوں مقام متحد المطالع قرار پائیں گے۔ اور مغربی مقام کی رویت اس مشرقی مقام کے حق میں معتبر اور لازم ہوگی۔ اور ایک دن کا فرق ایک ماہ کی مسافت کی دوری پر پڑتا ہے، میلوں سے اس کی تقریبی تحدید کچھ لوگوں نے پانچ سو میل کے ساتھ کی ہے۔ بنا بریں پاکستان کی رویت آزاد کشمیر کے لئے واجب التسلیم ہوگی بشرطیکہ اس رویت کی اطلاع آزاد کشمیر تک شرعی طریقہ پر پہنچے۔ پاکستان اور آزاد کشمیر کے درمیان اتنی دوری نہیں کہ دونوں کے مطالع مختلف واقع ہوتے ہوں۔

واضح ہو کہ ریڈیو سے رویت ہلال کا اعلان ”خبر“ ہے۔ ”شہادت اصطلاحی“ نہیں ہے۔ اس لئے اس میں شہادت مصطلحہ کا لفظ نہیں ہوگا۔ ریڈیو کی مطلقاً اجمالی خبر کہ فلاں شہر میں چاند دیکھا گیا کل عید منائی جائے گی، قابل قبول نہیں ہے۔ اور صرف اس طرح کی خبر پر صوم یا افطار درست نہیں ہے۔

اسی طرح ایک ہی مقام کی خبر کے متعلق مختلف شہروں کے ریڈیو کا اعلان بھی قابل قبول اور لائق وجہ نہیں ہے۔ ریڈیو کے جس اعلان اور خبر پر صوم یا افطار کا حکم دیا جائے، اس کے لئے ضروری ہے کہ تفصیل ہو اور ذمہ دار علماء کی طرف سے، یا کم از کم ان کی ذمہ داری کے حوالہ سے ہو کہ انہوں نے باضابطہ شرعی شہادت لے کر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے۔ مثلاً: کوئی متدین مسلمان ریڈیو اسٹیشن سے یہ اعلان کرے کہ ہمارے شہر کی فلاں ذمہ دار ہلال کمیٹی، یا جماعت علماء، یا قاضی شریعت (بمقتضی نام قاضی، یا ارکان کمیٹی، یا علماء) نے ثبوت شرعی کے بعد یہ اعلان کرایا ہے۔ اس طرح کی صراحت وتفصیل کے ساتھ اعلان پر صوم و افطار یعنی: عید منانا درست ہے۔

ریڈیو پر اعلان کرنے والا اگر کوئی متدین مسلمان نہ ہو، بلکہ غیر مسلم ملازم ہو اور وہ کسی ذمہ دار ہلال کمیٹی، یا جماعت علماء، یا قاضی بمقتضی نام کے فیصلہ کا اعلان کرے، تو بھی یہ خبر قابل تسلیم اور قبول ہوگی اور صوم و افطار کا حکم درست ہوگا۔ جس طرح توپ کی آواز اور ڈھنڈورچی کے اعلان پر فقہاء صوم اور افطار جائز قرار دیتے ہیں۔ مگر واضح رہے کہ ریڈیو کی خبر سن کر ہر شخص کو بطور خود فیصلہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیوں کہ وہ خبر کی شرعی حیثیت کو نہیں سمجھ پائے گا۔ اس لئے سننے والوں کا فرض ہوگا کہ اپنے یہاں کے ذمہ دار علماء کی طرف رجوع کریں۔ اور ان کے فیصلہ پر عمل کریں۔ یہ مسئلہ شرعاً انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔

پاکستان کے ریڈیو کی خبر و اعلان کا اعتبار بھی اس وقت ہوگا، جب اس کی اطلاع مذکورہ اصول اور احکام کے مطابق ہو، مختلف و متعدد



شہروں کے ریڈیو الگ الگ خبر دیں کہ یہاں چاند دیکھا گیا، تو اس تعدد خبر کی بنیاد پر غور کر کے فیصلہ کیا کہ خبر شرعاً مستفید ہے یا نہیں اور یہ اعلان قابل اعتبار ہے یا نہیں۔ علماء کا کام ہے۔ عوام کا فیصلہ قابل قبول نہ ہوگا۔

ٹارٹیلیفون خط کی خبر صرف اس وقت معتبر ہوگی جبکہ خصوصی انتظامات کے تحت متعدد جگہوں سے متعدد ٹارٹیلیفون یا خطوط آئیں۔ اور علماء یہ محسوس کریں کہ ان سے ظن غالب پیدا ہوتا ہے تو اس بنیاد پر علماء کا فیصلہ قابل قبول ہوگا۔ واللہ اعلم

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری

۱۴/ رمضان ۱۳۹۳ھ

(اخبار اہل حدیث دہلی ج: ۲۲، ش: ۲۱، ۷ جنوری ۱۹۷۴ء / ذی الحجہ ۱۳۹۳ھ)

## کتاب الحج

س: (۱) کیا عورت پر فرضیت حج کے لئے اس کے ساتھ محرم کا ہونا بھی شرط ہے۔ جیسے: زادوراحلہ۔ یعنی: اگر اس کے ساتھ جانے والا شوہر یا محرم موجود نہ ہو تو عورت پر حج فرض ہوگا یا نہیں؟

(۲) اگر عورت بغیر محرم کے حج کر آوے تو کیا فرضیت حج ساقط ہو جائے گی یعنی: پھر اگر کبھی محرم اس کے ساتھ جانے والا ہو اور ”زادوراحلہ“ بھی ہو، تو اس پر حج فرض تو نہ ہوگا؟

(ایک سائل از مسلمانان چک ۲۳۹ لائل پور)

ج: امام احمد اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر فرضیت حج کے لئے شوہر یا محرم کا موجود ہونا، زادوراحلہ کی طرح شرط ہے۔ بغیر شوہر اور محرم کے وجود کے عورت پر حج فرض نہیں ہوگا لیکن اگر وہ بغیر محرم یا شوہر کے حج کو چلی جائے، تو امام احمد کے نزدیک یہ حج اس کو کفایت کر جائے گا۔ قال فی الروض المربع (۵۲۷/۳): ”وان حجت بدونه حرم واجزا“ انتھی۔

ان دونوں اماموں کے نزدیک عورت کے حق میں استطاعت مشروط فی القرآن سے مراد زادوراحلہ اور محرم کا مجموعہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لا تحج امرأة، الا ومعها محرم، فقال رجل: يا نبي الله اني اکتبت في غزوة كذا وكذا..... اخرجه البزار عن ابن عباس. قال الحافظ في الدراية (۳/۲): ”وأخرجه الدار قطنی بنحوه، واسناده صحيح، وهو في الصحيحين من هذا الوجه بلفظ: لا تسافر“ انتھی، وقال في الفتح: ”صح حدیث الدار قطنی أبو عوانة“. علامہ شوکانی کا میلان اسی قول کی طرف ہے۔ کمالا یحفی علی من طالع النيل۔ اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک عورت کے لئے زادوراحلہ کے ساتھ محرم یا شوہر کی ضرورت تو ہے، لیکن جس عورت کا خاوند یا محرم موجود نہ ہو یا لیکن ساتھ جانے سے انکار کر دے یا جانے سے عاجز و معذرت ہو، تو ایسی عورت دیندار ثقہ عورتوں کی جماعت کے ساتھ جو اپنے شوہروں یا محرموں کے ساتھ حج کو جا رہی ہوں چلی جائے۔ ان دونوں اماموں کے نزدیک ثقہ دیندار عورتوں کی جماعت شوہر یا محرم کے قائم مقام ہو جائے گی، یعنی: جس عورت کو زادوراحلہ پر قدرت ہو اور محرم یا شوہر موجود نہ ہو، لیکن مؤمن ثقہ عورتوں کی جماعت عازم حج موجود ہے تو اس پر حج فرض ہو جائے گا۔ غرض کہ ان کے نزدیک عورت پر فرضیت حج کے لئے محرم یا شوہر شرط نہیں ہے۔ کما صرح بذلك ابن رشد،

النوی وابن قدامة..... اس دوسرے مذہب پر نو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

میرے نزدیک دسرا مذہب راجح ہے یعنی وہ عورت جو زاد و راحلہ پر قدرت رکھتی ہو لیکن اس کا محرم یا خاوند موجود نہ ہو۔ وہ دیندار متقی عورتوں کے ساتھ جو اپنے شوہروں یا محرموں کی معیت میں حج کو جا رہی ہوں چلی جائے۔ لوقوع اجماع الصحابة فی عهد عمر علی جواز سفر المرأة للحج من غیر زوج او محرم، رہ گئی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مرفوع حدیث: ”لا تحج امرأة الا ومعها محرم“ تو اولاً: یہ حدیث صحاح میں بجائے اس لفظ کے، ”لا تسافر امرأة“ کے لفظ کے ساتھ مروی ہے۔ صرف بزار اور دارقطنی کی روایت میں ”لا تحج“ کا لفظ وارد ہے اور اس کی سند بقول حافظ اگرچہ صحیح ہے لیکن صحت متن کو مستلزم نہیں ہے اور ثانیاً: اگر یہ لفظ ”لا تحج“ محفوظ ہو تو اس کو نفلی حج پر محمول کریں گے۔ لتجتمع الروایات۔

(محدث دہلی)

س: ایک شخص پر کچھ قرض ہے اور سرمایہ اس قدر ہے کہ ادا نیگی قرض کے بعد، وہ حج بیت اللہ بخوبی کر سکتا ہے۔ قرض تجارت کے لین دین کے سلسلہ میں ہے جو ہر سال ادا ہوتا رہتا ہے۔ ایسا شخص حج کرنے جاوے یا نہیں؟

(محمد اکبر۔ پرتاپ نژدہ)

ج: سرمایہ اگر صرف تجارتی مال کی شکل میں ہے تو شخص مذکور پر حج فرض نہیں ہے، اور اگر تجارتی مال کے علاوہ اس کے پاس اس قدر نقد موجود ہے جو قرض ادا کرنے کے بعد حج کے تمام مصارف اور اخراجات کے لئے کافی ہوگا تو حج بلاشبہ فرض ہے۔ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ایسے شخص پر حج فرض نہیں ہیں جس کے پاس ذاتی مسکن مکان اور اثاث البیت یا مزرعہ زمین یا ضروری صنعتی سامان اور آلات کے علاوہ نقد روپے نہ ہوں۔ حالانکہ وہ مکان یا زمین یا آلات اتنی قیمت کے ہیں جو مصارف حج اور حج سے واپسی تک گھر والوں کے اخراجات کے لئے کافی ہوگی۔ ٹھیک اسی طرح صورت مسئلہ میں تجارتی مال کے علاوہ بقدر مصارف حج اور اخراجات کے لئے کافی ہوگی۔ ٹھیک اسی طرح صورت مسئلہ میں تجارتی مال کے علاوہ بقدر مصارف حج اور اخراجات اہل و عیال نقدی موجود نہیں ہے تو حج فرض نہیں کیونکہ دکان کا مال تجارت اس کا ذریعہ معاش ہے، اور یہ ابو معقل رضی اللہ عنہ صحابی کے پانی پنانے والے اونٹ کے حکم میں ہے جس کے ہوتے ہوئے ام معقل رضی اللہ عنہا نے ان کے تیسرے اونٹ محبوب فی سبیل اللہ کو حج کے لئے مانگا تھا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زراعت والے اونٹ کے بجائے اس تیسرے اونٹ پر حج کے لئے جانے کی اجازت دی تھی۔ پس اگر بقدر مصارف حج نقد روپے موجود ہیں تو حج فرض ہے ورنہ نہیں۔ ہذا ما عندی واللہ اعلم۔

(محدث دہلی)

س: ایک شخص زید نے گزشتہ سال حج ادا کیا لیکن قربانی نہ کر سکا (غفلت یا کسی دشواری کے سبب) اب گھر آنے کے بعد اسے



شدید احساس ہے کہ شاید چار مہینہ کے بعد پھر حجاز سفر پر جائے کتاب و سنت کی روشنی میں بتائیں کہ اس کو کیا کرنے چاہئے؟  
السائل: محمد رفیق ابواسامہ سلفی شکر نگر، بگرام پور گوڈہ

ج: حج کی تین صورتوں اور قسموں (۱۔ حج افراد، ۲۔ حج تمتع، ۳۔ حج قرآن) میں سے دونوں آخری قسموں (تمتع و قرآن) میں دم دینا یعنی: جانور (اونٹ یا بھیڑ یا بکرا یا دنبہ) کا ذبح کرنا ضروری ہے۔ اسے دم تمتع یا دم قرآن کہا جاتا ہے۔ یہ عام اصطلاحی قربانی (اضحیہ) نہیں ہے۔ جس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ مستطیع پروا جب ہے یا سنت موکدہ۔

حج افراد میں مفرد پر دم نہیں ہے، البتہ اگر اس کو اضحیہ یعنی: قربانی کی استطاعت ہو تو وہ قربانی کر دے تو اچھا ہے، لیکن وہاں قربانی کرنے کے بجائے گھر پر قربانی کرنا زیادہ مناسب ہے کہ اس سے گھر والے اور عزیز و اقارب، مساکین اور فقراء سب فائدہ اٹھائیں گے۔ زید نے حج افراد کیا ہے اس لئے اس پر دم واجب نہیں تھا۔ رہ گئی قربانی (اضحیہ) تو اگر گھر والوں نے گھر پر قربانی کر دی ہے تو زید سے قربانی کا جو مطالبہ تھا وہ پورا ہو گیا۔ زید کو حرم میں خود اپنی طرف سے الگ قربانی نہ کرنے کا ذرہ برابر بھی احساس اور فکر نہ ہونا چاہئے۔ خدا نخواستہ اگر گھر والوں نے غفلت کی وجہ سے یا سوچ کر کہ زید منیٰ میں قربانی کریں گے۔ انہوں نے گھر پر قربانی نہیں کی تو اس صورت میں اس نقصان کی تلافی کی کوئی صورت نہیں ہے۔ بجز اس کے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کی معافی چاہی جائے۔ فقط ہذا ملاحظہ لی والعلم عند اللہ

الملاہ: عبید اللہ رحمانی مبارکپوری

۱۴۱۱/۳/۹ھ

☆ حدیث وفد عبد القیس میں جو دو اشکال ہیں ان کو مع جواب کے سامنے رکھنے کے ساتھ امور ذیل بھی پیش نظر رہنے چاہئیں:

(۱) وفد عبد القیس کب آیا تھا؟ اور ایک ہی دفعہ آیا تھا یا دو دفعہ آیا تھا؟

(۲) حج فرض ہونے سے پہلے آیا تھا اس کے بعد آیا تھا؟ اگر بعد میں آیا تھا تو روایت میں حج کا ذکر کیوں نہیں ہے؟

(۳) حج کب فرض ہوا ہے؟

ان تینوں امور میں سے ایک بھی متفق علیہ نہیں ہے۔ سب ہی میں علماء کا اختلاف ہے۔ جن کے نزدیک یہ وفد ۵ھ میں یا اس سے پہلے یا ۶ھ میں آیا اور حج ۶ھ میں یا اس کے بعد فرض ہوا، اور جن کے نزدیک یہ وفد ۸ھ میں آیا اور حج ۹ھ میں یا اس کے بعد فرض ہوا، اور جن کے نزدیک یہ وفد ۸ھ میں آیا اور حج ۹ھ میں فرض ہوا۔ ان دونوں گروہوں کو اس حدیث میں عدم ذکر حج کی توجیہ اور اعتذار کی ضرورت نہیں ہے اور جو لوگ (شافعی وغیرہ) ہجرت کے بعد جلد ہی حج کا فرض ہونا مانتے ہیں اور وفد کے اس کے بعد ۵ھ یا ۶ھ یا ۸ھ میں آنے کے قائل ہیں، ان کو بلاشبہ اعتذار کی ضرورت ہے۔ چنانچہ حافظ وغیرہ نے متعدد مختلف توجیہیں علماء سے نقل کی ہیں اور بعض کی تضعیف بھی کر دی ہے۔

حافظ کی بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک رائج یہ ہے کہ یہ وفد ۵ھ سے پہلے آیا تھا اور آنے والے سابق الاسلام ہیں اور حج

ان کے افادہ کے بعد ۶ھ میں فرض ہوا ہے اس بنا پر ان کو اس حدیث میں عدم ذکر حج کی توجیہ و اعتذار کی ضرورت نہیں تھی لیکن ان کا محمولہ منقولہ فی المرعاة اعتد اردو امروں پر مبنی ہے:

(۱) وند حج کی فرضیت کے بعد آیا تھا۔

(۲) کسی معتبر روایت میں حج کا ذکر نہیں ہے۔ یہی اور مسند کی محمولہ روایتیں ان کے سامنے تھیں۔ چنانچہ انہوں نے اسی حدیث کی شرح میں یہی روایت کی سند پر کلام کر کے روایت کو شاذ قرار دے کر کالعدم کر دیا ہے اور مسند کی روایت میں ذکر حج غیر محفوظ ہونے کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

ہمارے نزدیک اس کے غیر محفوظ ہونے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ تمام روایتوں میں حج کے بجائے زکوٰۃ کا ذکر ہے اور مسند کی صرف اسی روایت میں زکوٰۃ کے بجائے حج کا ذکر آگیا ہے۔ مسند کی روایت میں اگر ذکر حج محفوظ مان لیا جائے تو مامورات بجائے چار کے ۶ھ ہو جاتے ہیں۔

(۱) شہادت توحید۔ (۲) صلوٰۃ

(۳) زکوٰۃ۔ (۴) صوم

(۵) حج۔ (۶) اداء خمس

حافظ نے اس اشکال کو یوں دفع کیا کہ شہادۃ اور اداء خمس مامورات اربعہ موعودہ کے علاوہ اور ان سے خارج ہیں۔ ہم نے ان دونوں روایتوں کو کائن لم یکن سمجھ کر نظر انداز کر دیا ہے اور حج کی فرضیت کو امام شافعی کے خیال کے مطابق ہجرت کے فوراً بعد اور وفد کی دفادہ کا اس کے بعد ہونا رائج سمجھا ہے اس لئے حافظ کا محمولہ اعتذار نقل کرنے پر اکتفا کیا۔

عبید اللہ رحمانی ۱۹۷۲/۲۲۵

(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام مولانا عبدالسلام رحمانی)

☆ آپ نے یہ اچھا کیا کہ عمرہ کا احرام جدہ سے باندھا۔ خدا کرے ہمارے علماء قولاً و عملاً اس محقق اور صحیح چیز کی لوگوں کو تلقین کرنا شروع کر دیں۔ حجة الوداع کے موقع پر بجز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا دوسرے صحابی سے عمرہ کرنا منقول نہیں ہے۔ نہ حج سے پہلے، نہ حج کے بعد۔ اسی طرح خلافت راشدہ میں بھی مروجہ عہدوں کی نظیر نہیں ملتی۔ لیکن عمرہ کی فضیلت سے متعلق صحیح قولی احادیث کی روشنی میں اگر ڈیڑھ دو ہفتہ کے فصل سے ”تعمیم“ یا ”بعرانہ“ سے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کر لیا جائے تو میرے نزدیک یہ طریقہ بدعت میں داخل نہ ہوگا۔ ڈیڑھ دو ہفتہ کے فصل پر قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ ہر مرتبہ حلق پر عمل کرنے کے لئے سر پر بال موجود رہیں۔

(مکاتیب شیخ الحدیث رحمانی بنام عبدالسلام رحمانی)

عزیز مولوی عبدالودود صاحب حفظہ اللہ وبارک والہمہ  
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ:

آپ کا لفظ مرقومہ ورسالہ ۲۴ ستمبر کی ڈاک سے موصول ہوا جس میں مولانا کی اہلیہ کے دودن گم رہنے کا اور اس حادثہ کا خود ان پر اور مولانا پر جو اثر پڑا، اس کا ویز مولانا کی غایت درجہ کمزوری اور کھانے پینے کی رشتہ و خواہش ختم ہو جانے کے بعد مستثنیٰ زاہر میں ان کے داخل کئے جانے، اور ان کی اجازت سے جم لوگوں کے نام خطوط لکھنے کا تذکرہ ہے۔

آپ کے اس خط سے ایک دن پہلے جمعہ ۳ ستمبر کو عصر کے بعد مولوی احسان اللہ صاحب کا رسالہ ٹیلیگرام مل چکا تھا، جس میں مولانا (اقبال رحمانی بونڈھیار) کے ۳۱ اگست کو وفات پانے کی اطلاع دی گئی ہے۔ مضمون سن کر دل کا کیا حال ہوا اور تاریخ تحریر عریضہ ہذا کیا کیفیت ہے اور اس حادثہ کے کیا اثرات مرتب ہوں گے اور مرحوم کی ضعیف و غریب الوطن بیوہ پر ویز وطن میں والد اور بھائی و جملہ رشتہ داران و اہل مدرسہ کا کیا حال ہوگا؟ یہ سب کچھ سوچ اور تصور کر کے دل و دماغ بے قابو ہو رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ سب کے حال پر رحم فرما کر دلوں میں صبر و سہار کی توفیق بخشے اور ہم کو انبیاء صلحاء اتقیا کے ارتحال کے واقعات سے سبق و عبرت حاصل کرنے کی سعادت عطا فرمائے اور جنت میں مولانا کے درجات بلند فرمائے۔ مولانا بڑے خوش نصیب ہیں کہ اللہ نے انہیں حرم کی میں بلا کر ہمیشہ کے لئے ان کو اپنا مہمان بنالیا، یہ مرتبہ تو لوگوں کو تمنا اور دعا کے بعد بھی حاصل نہیں ہوتا۔ شاذ و نادر ہی کسی کی یہ تمنا پوری ہوتی ہے۔ کاش اس راقم سطور کو بھی کسی بہانہ سے وہاں بلالیا جائے اور وہ وہیں کا ہو رہے۔ میں آپ کو اور مولانا مرحوم کی اہلیہ کو تعزیت کے سلسلہ میں کیا لکھوں جبکہ میں خود تسلی و تعزیت کا محتاج ہو رہا ہوں۔ ویسے ہی اعصاب و بصارت کی کمزوری کی وجہ سے کچھ مزید لکھنے سے قاصر ہو رہا ہوں۔ یہ چند سطریں بھی بمشکل تمام لکھ سکا ہوں مولانا کی اہلیہ کو میرا اور والدہ عزیزان مولوی عبدالرحمن و حافظ عبدالعزیز کا سلام پہنچادیں اور ان کی طبیعت کا جیسا کچھ حال ہو اس سے براہ راست یا مولوی عبدالرحمن سلمہ کے ذریعہ مطلع کریں۔

مولانا مرحوم نے حج بدل بصورت تمتع کا عمرہ تو کر لیا ہے حج باقی رہ گیا ہے اگر وہاں کے علماء میری رائے سے اتفاق کریں تو کسی بستوی طالب علم جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے ذریعہ مولانا کے ذمہ کاج بدل کرا دیں۔ اس طرح مولانا کے حج بدل کے لئے بھیجنے والے کا مقصد پورا ہو جائے گا۔ گھر میں اہلیہ و خالہ سے بھی ہمارا سلام کہیں اور بچے کو دعا۔ والسلام

عبید اللہ رحمانی

۱۱/۱۱/۱۴۰۲ھ / ۶/۹/۱۹۸۲ء

(الفلاح بھیکیم پور گونڈہ علامہ عبید اللہ رحمانی نمبر)

ج: ۳/۳ ش: ۱۱/۱۲/۱۳ جون تا ستمبر ۱۹۹۳ء / ۱۴۱۵ھ



س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید اہل نصاب تھا اور اس پر حج فرض تھا اور وہ مر گیا اب اس کا لڑکا عمر و موجود ہے اور وہ بھی اہل نصاب سے ہے اور عمر و پر بھی حج فرض ہے لیکن اس نے بھی حج نہیں کیا ہے۔ اب عمر و چاہتا ہے کہ کسی آدمی کو بھیج کر اپنے والد کا حج بدل کرادے۔ جس کو بھیجے گا وہ حاجی ہے لیکن زید کا وارث نہیں ہے۔ تو عمر و کے والد کا حج بدل کے لئے نہ جائے اس کا حج بدل نہیں ہوگا وارث کا ہونا ضروری ہے۔

ج: صورت مسئلہ میں زید متوفی کی طرف سے حج بدل ادا ہو جائے گا۔ حج بدل ادا کرنے کے لئے وارث کا ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے: ”عن ابن عباس رضی اللہ عنہما: أن امرأة من جهينة جاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟، قال: نعم حجی عنها، أرايت لو كان على أمك دين، أكنت قاضية؟، أقضوا لله، فالله أحق بالوفاء، رواه البخاری، والنسائی بمعناه، وفي رواية لأحمد والبخاری: يجوز لك، وفيها: جاء رجل، فقال: إن أختي نذرت أن تحج“ (المنتقى لابن تيمية)۔ اس حدیث سے مسائل استنباط کرتے ہوئے امام شوکانی لکھتے ہیں:

”فيه دليل أيضا على إجزاء الحج عن الميت من الولد، وكذا لك من غيره، يدل على ذلك. قوله أقضوا لله، فالله أحق بالوفاء“ (نیل الاوطار ۴/۱۶۷) جس حدیث میں کسی مرد کا اپنی بہن کے متعلق سوال کرنے کا ذکر ہے، اس سے استدلال کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ صاحب المنقذ لکھتے ہیں: ”وهو يدل على صحة الحج عن الميت من الوارث، وغيره حيث لم يستفصله أوارث هو أم لا؟ وشبه بالدين“۔

امام شوکانی اس قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وقد استدلل المصنف بهذه الرواية على صحة الحج من غير الوارث، لعدم استفصاله ﷺ للأخ، هل هو وارث أولا؟، ترك الاستفصال في مقام الاحتمال، ينزل منزلة العموم في المقال كما تقرر في الأصول“ (نیل الاوطار ۴/۱۶۸)۔

حدیث اول کے ذیل میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”وفيه أن من مات وعليه حج، وجب على وليه، أن يجزه من يحج عنه من رأس ماله، كما أن عليه قضاء ديونه، فقد اجمعوا على أن دين آدمي من رأس المال، فكذلك ما شبه به في القضاء“ (فتح الباری ۴/۵۳ طبع مصر)۔

امام نووی فرماتے ہیں: ”واتفق أصحابنا على جواز الحج عن الميت، ويجب عن استقراره عليه سواء أوصى به أم لا، ويستوى فيه الوارث والأجنبي كالدين“ (مجموع شرح المہذب ۷/۹۸)۔

علامہ ابن ہمام حنفی لکھتے ہیں: ”فبان كان على أحدهما (يعني الأبوين) حج الفرض، فإما أن يكون أوصى به أولا، فبان أوصى به، فتبرع الوارث عنه بمال نفسه، لا يسقط عن الوارث، وإن لم يوص، فتبرع عنه بالإحجاج أو الحج بنفسه، قال ابو حنيفة: يجزيه إن شاء الله تعالى، لقوله عليه السلام للخنعمية: أرايت لو كان على أبيك

دین، الحدیث شبہہ بدين العباد، وفيه: أنه لو قضى الوارث من غير وصية، يعجزه، فهذا وغير ذلك من الآثار الدالة، على أن تبرع الوارث مثل ذالك معتبر شرعا“ (فتح القدير ۳/۲۰ طبع مصر).

واضح رہے کہ محدثین اور ائمہ کے اوپر نقل کئے ہوئے جن اقوال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ میت کی طرف سے غیر وارث بھی حج بدل کر سکتا ہے ان کا منشا یہ ہے کہ غیر وارث اگر اپنی طرف سے یہ حج کرے تب بھی ادا ہو جائے گا تو بھلا جس صورت میں اس کو کوئی وارث بھیجے اس کے ادا ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔

جو لوگ وارث کی تخصیص کرتے ہیں، معلوم نہیں ان کے پاس کیا دلیل ہے۔ ہاں صاحب فتح العلام اور نواب صدیق حسن خاں علیہ الرحمہ نے قرابت دار کی ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ جن جن حدیثوں میں حج بدل کا سوال وجواب مذکور ہے وہ سب قرابت داروں کے متعلق ہیں، لیکن مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں اس دلیل کی کمزوری ظاہر ہے اس لئے کہ مورد کے خاص ہونے سے حکم کا خاص ہونا لازم نہیں آتا فان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، كما تقرر فى الأصول فافهم، واللہ اعلم بالصواب.

کتبہ نذیر احمد رحمانی مدرس جامعہ رحمانیہ بنارس

(الہدی در بھنگہ ج: ۳، ش: ۱۸، ۱۰ محرم ۱۳۷۲ھ / یکم اکتوبر ۱۹۵۲ء)

## پیش لفظ (۱)

یہ حقیقت ہر پڑھے لکھے مسلمان کو معلوم ہے کہ ”حج“ اسلام کا پانچواں رکن ہے۔ اور جو بالغ مسلمان مرد یا عورت شرعی قاعدہ کے مطابق اس کی استطاعت رکھتا ہے، اس پر بلاتا خیر ایک مرتبہ حج کی ادائیگی ضروری اور لازم ہے۔ یہ بھی معلوم ہے کہ اسلام کا دوسرا رکن نماز اور تیسرا رکن روزہ دونوں جسمانی عبادت ہیں، اور چوتھا رکن زکوٰۃ محض مالی عبادت، اور حج مالی اور بدنی دونوں طرح کی عبادت ہے، اور اس میں ”جہاد بالنفس والمال“ اور ”ہجرت“ کے اوصاف و خصائص بھی پائے جاتے ہیں۔

احادیث نبویہ میں حج و عمرہ کے جو فضائل و ثمرات بیان کئے گئے ہیں، حج و عمرہ سے متعلق اردو کتب و رسائل میں بالتفصیل مذکور ہوئے ہیں۔ حج کے مصالح اور حکم، اسرار و رموز پر بھی عربی اور اردو زبان میں مستقل طور پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، اور آئندہ بھی لکھا جاتا رہے گا۔ نماز روزہ اور زکوٰۃ کی طرح حج و عمرہ کے بھی آداب و قواعد اور قیود و شرائط، ارکان و فرائض، واجبات و مندوبات، مکروہات و ممنوعات اور مفاسدات ہیں، جن کو جانے اور سیکھ سیکھ بغیر حج صحیح طریقے پر ادا ہوا ہی نہیں سکتا۔ طلبہ و علماء دین، فقہ و حدیث کی کتابوں میں ”کتاب الحج“ بار بار پڑھتے اور پڑھاتے ہیں، لیکن مسائل پر کامل عبور اور ان کا صحیح احاطہ و فہم، ”حج“ کی سعادت حاصل ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔

مسلمانوں کے ہر مکتب فکر کے علماء اپنی اپنی زبانوں میں عوام و خواص عازمین حج کے لئے حج کے مسائل پر مشتمل رسائل اور کتابیں لکھتے چلے آئے ہیں، اور آئندہ بھی لکھتے رہیں گے۔ سب کی کوشش اس بات کی ہوتی ہے کہ ان کا مرتبہ رسالہ جامع اور آسان زبان میں ہو، نیز اس کی ترتیب بھی نہایت آسان اور عمدہ ہوتا کہ اس زبان کے معمولی جاننے والے اور کم فہم عازمین حج میں بھی ان کو بخوبی سمجھ کر عمل میں لاسکیں۔

علماء اہل حدیث نے بھی اپنے اپنے زمانوں میں اس موضوع پر متعدد مختصر اور مبسوط رسالے اور کتابیں لکھی ہیں، جن میں سے کئی ایک ناپید ہو چکے ہیں، اور جو ملتے ہیں ان کے ہوتے ہوئے بھی کتاب و سنت کے مطابق فقہ اہل حدیث کی روشنی میں حج و عمرہ پر ایک جامع اور آسان زبان میں رسالہ کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی۔ اسی ضرورت کے پیش نظر محترم المقام مولانا مختار احمد صاحب سلفی ندوی خطیب جامع مسجد اہل حدیث بمبئی نے اس موضوع پر ایک متوسط، لیکن جامع رسالہ مرتب کرنے کی سعی محمود کی ہے۔ اس رسالہ کے کچھ حصے کا، مجھے سفر حج میں مکہ مکرمہ کے قیام کے دوران سننے کا اتفاق ہوا تھا، اور اب پیشتر حصے پر نظر ثانی اور جزوی ترمیم کا موقع ملا۔ اللہ تعالیٰ ان کی اس مخلصانہ سعی کو قبول فرمائے، اور عازمین حج کو اس سے بیش از بیش فائدہ اٹھانے کی توفیق بخشے، اور مصنف رسالہ ہذا کے ساتھ ناچیز راقم السطور کو بھی اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین



☆ دولت کے پجاریوں، کیمونسٹوں، ملحدین و بیشتر متورین جو نام کے مسلمان ہیں، ان کے سوا ہر خاص و عام مسلمان مرد و عورت کے دل میں بیت اللہ اور مسجد نبوی کی زیارت کا بے پناہ جذبہ اور حج کی شدید تمنا ہوتی ہے۔ اگر حکومتوں کی طرف سے ان کے اپنے ملکی و اقتصادی مصالح کی بنا پر حج کے سلسلہ میں کئی یا مختلف قسم کی جزئی پابندیاں نہ ہوں، تو بشمول نفلی حج کرنے والوں کے فریضہ حج ادا کرنے والے مردوں اور عورتوں کی تعداد میں ہر سال حیرت انگیز بلکہ اتنا اضافہ ہوتا رہے، کہ حرمین شریفین کی موحدا و فرض شناس حکومت کے لئے اس بے مثل عظیم دینی اجتماع کا محاذ قائم کرنا اور سنبھالنا مشکل ہو جائے۔

☆ ہندوستان میں حج کمیٹی کی طرف سے نفلی حج یا حج بدل کرنے والوں پر جزئی اور موقت پابندی بظاہر ٹھیک نہیں معلوم ہوتی، مگر مسلمانان ہند کو جیسے کچھ مسائل درپیش ہیں اور ان کے ٹی اور دینی علمی ادارے محض مالی کمزوری کی وجہ سے جس کس میری کے عالم میں مبتلا ہیں، ان کے پیش نظر یہ پابندی ہمارے خیال میں چنداں قابل اعتراض نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک مستطیع مسلمانوں کا جو فرض حج ادا کر چکے، اپنے دینی، علمی قومی مصارف و ضروریات میں اپنے زائد پیسوں کا خرچ کرنا بہ نسبت نفلی حج کے زیادہ اہم ہے۔ ان اہم ضروری اجتماعی مصارف میں حلال کمائی خرچ کرنے کا ثواب انشاء اللہ نفلی حج کے ثواب سے کم نہیں ہوگا۔ کاش نفلی حج کے شائق سرمایہ دار مسلمانوں کو اس کا شعور یا احساس ہوتا!!۔

☆ رفتہ رفتہ حج کے معاملہ میں اکثر عازمین حج (اللاہن شاء اللہ) میں نام و نمود، شہرت طلبی، اسراف و تبذیر اور حج کے ضمن میں غیر مقصود جائز معمولی تجارت کا نہیں، بلکہ بلیک اور اسمگلنگ کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ان کا یہ حج خالص شرعی عبادت باقی نہیں رہتا، بلکہ اسراف و تبذیر اور نام و نمود کے جذبہ کی وجہ سے محض سیر و سیاحت اور ناجائز تجارت کا ذریعہ بن کر رہ جاتا ہے۔ ان حجاج کا فضولیات میں ہزار ہا ہزار، بعض کالاکھ سے بھی زائد رقم کا خرچ کر دینا، اور حج کے لئے اتنی بڑی غیر ضروری رقم کی فراہمی کا انتظام کرنا، پھر بطور فخر کے ملنے جلنے والوں سے بیان کرنا کہ ہم نے حج میں اتنا خرچ کیا، شرعاً و عقلاً انتہائی معیوب، غلط اور قبیح و شنیع کام ہے۔

☆ پورا عرب یورپ، امریکہ، ایشیا (چین و جاپان وغیرہ ممالک) کی مصنوعات کی منڈی ہے۔ ان ملکوں کی غیر ضروری مصنوعات کی خرید میں مسلمانوں کا اپنی بڑی کمائی کا خرچ کر دینا نہ عقلاً درست ہے نہ شرعاً۔ کاش عازمین حج اس حقیقت کو سمجھیں۔ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو نیک سمجھ دے۔ حرمین کا تحفہ عرب کی صرف کھجوریں اور آب زمزم ہے۔ اپنے قرابت داروں، دوستوں، عزیزوں، بزرگوں کے لئے یہی دو چیزیں بطور تحفہ کے کافی ہیں۔

☆ نماز، روزہ اور زکوٰۃ کی طرح حج کے کچھ مسائل میں بھی مذاہب اربعہ کا باہمی اختلاف موجود ہے۔ کما لا یشفی علی من

درس مسائل الحج والعمرة، علماء اہل حدیث محققین کے درمیان مسائل میں اختلاف ناگزیر ہے۔

ایک عام مسلمان عازم حج کو ان کے اختلاف میں دلچسپی نہیں لینا چاہیے اور نہ اس اختلاف سے گھبرانا چاہیے، بلکہ جس عالم کی تحقیق پر، اس کے ورع و تقویٰ اور تحری فی العلم کی وجہ سے اس کو اطمینان قلب ہو اس پر عمل کرے اور کسی سے الجھ کر اپنا وقت ضائع نہ کرے۔

☆ عام علماء ہندوپاک، بحری سفر کرنے والے ہندوپاک کے عازمین حج کو ساحل جدہ سے دور، دودن کی مسافت پر جہاز ہی میں احرام باندھنے کا حکم دیتے آئے ہیں اور یہی عام حجاج ہندوپاک کا معمول بہ بھی ہے، لیکن ہمارے نزدیک محقق یہ ہے کہ ان عازمین حج کے لئے جدہ پہنچنے سے پہلے احرام باندھنا ہرگز ضروری نہیں ہے۔ ان حاجیوں کی سمندر میں کہیں بھی یسلمم پہاڑ سے محاذات نہیں ہوتی۔ یسلمم سے ان کی محاذات معتبرہ، واقعہ جدہ لکھے بھی کچھ آگے ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ کوئی منصوص میقات مکہ سے دوسرے مکہ سے کم پر واقع نہیں ہے اور جدہ بھی مکہ سے دوسرے مکہ پر واقع ہے اس لئے ان کو جدہ ہی سے احرام باندھ لینا چاہیے اور وہاں سے احرام باندھ ہیے بغیر آگے نہیں بڑھنا چاہیے۔ واللہ اعلم

☆ متمتع کو طواف زیارت (طواف افاضہ) کے بعد سعی صفا و مروہ کرنا چاہیے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک وجوہاً و لزوماً احتیاط اسی میں ہے کہ سعی کر لینی چاہیے، عمرہ والی سعی کافی نہیں ہوگی۔

☆ حج سے فارغ ہونے کے بعد تنعم یا عمرہ کا احرام باندھنا اور عمرہ کرنا یعنی: بار بار چھوٹا یا بڑا عمرہ کرنے کو مشروع و مسنون سمجھ کر عمل میں لانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حکماً ثابت ہے، نہ عملاً نہ تقریراً۔ اور نہ صحابہ و تابعین عظام ہی سے منقول ہے۔

☆ مزدلفہ کی رات میں عشاء کی نماز کے بعد صبح صادق طلوع ہونے تک کسی سنت اور نفل نماز پڑھنے کا ثبوت نہیں ہے، بلکہ صحابہ نے اس کی نفی کی ہے۔ نماز وتر جس کا درجہ نفل و سنت سے اونچا ہے، نہ تو خاص طور پر اس کی نفی مروی ہے نہ اثبات، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر و حضر میں کہیں بھی وتر کی نماز نہیں چھوڑتے تھے، اس لیے مزدلفہ کی شب میں فرض عشاء کے بعد وتر کا پڑھ لینا مناسب ہے۔ ہذا ما عندی واللہ اعلم

☆ عورت کا بغیر ذی محرم ابدی یا بغیر شوہر کے حج کے لئے نکلنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ جن بعض ائمہ یا علماء اہل حدیث نے بوڑھیا یا غیر بوڑھیا کو ذی محرموں یا شوہروں کے ساتھ جانے والی عورتوں کی معیت و رفاقت میں حج کو جانے کی اجازت و فتویٰ دیا ہے اس کی بنیاد محض رائے و عقل ہے اور حدیث کے خلاف ہے۔

عبد اللہ رحمانی مبارکپوری

۱۳۹۲ھ

ج: صورت مسئلہ میں یعنی جبکہ مکہ معظمہ جانے سے اصل مقصود پرنس ہو اور حج کی ہیئت محض ضمنی ہو، اس طرح ہر سال مکہ معظمہ جانا جائز تو ہے، مگر حج کی موعودہ مذکورہ فی الاحادیث ثواب کا استحقاق نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم  
(الفلان بھیکم پور گوئدہ)



# کتاب النکاح

س: دلہا یا دلہن کے حق میں نکاح میں خطبہ مسنونہ کے بعد ذیل کی دعائیں پڑھنی، جیسا کہ علاقہ مدراس میں جماعت احناف کے نکاح خواں نکاح میں پڑھتے ہیں، جائز ہیں یا نہیں؟ نیز بعد نکاح دولہا، قاضی اور خویش واقارب کی قدم بوسی کرتا ہے۔ کیا ایسا کرنا بدعت اور خلافت منت نہیں ہے؟ مروجہ ادعیہ یہ ہیں:

۱. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيدنا آدم وسيدتنا حواء عليهم الصلوة والسلام.
۲. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيدنا ابراهيم وسيدتنا سارة عليهم الصلاة والسلام.
۳. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيدنا موسى وسيدتنا صفورة عليهم الصلوة والسلام.
۴. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيدنا سليمان وسيدتنا بلقيس عليهم الصلوة والسلام.
۵. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيدنا يوسف وسيدتنا زليخا عليهم الصلوة والسلام.
۶. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وسيدتنا خديجة الكبرى وعائشة عليهم الصلوة والسلام.

ج: دولہا اور دلہن، دونوں کے حق میں، یا صرف دولہا کے حق میں، بعد از نکاح متعدد صحیح حدیثوں میں جو دعائیں وارد ہیں اور جس کی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو تعلیم دی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

۱۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے ان کے نکاح کی خبر سن کر آپ ﷺ نے فرمایا: ”بارک اللہ لک“ (بخاری وغیرہ) (۱)۔

۲۔ ”بارک اللہ لک و بارک علیک، و جمع بینکما فی خیر“۔

(ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم عن ابی ہریرۃ) (۲)۔

(۱) بخاری کتاب النکاح، کیف یدعی للمتزوج، ۱۳۹/۶، مسلم کتاب النکاح باب الصداق (۱۴۲۷) ۱۰۴۲/۲ (۲) ترمذی کتاب النکاح باب ما جاء فی ما یقال للمتزوج (۱۰۹۱) ۴۰۰/۳، ابوداؤد کتاب النکاح باب ما یقال للمتزوج (۲۱۳۰) ۵۹۸/۲، ابن ماجہ کتاب النکاح باب تهنة النکاح (۱۹۰۵) ۶۱۴/۱، الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان ۱۴۲/۶، مستدرک الحاکم ۳/۲۔

۳۔ ”اللہم بارک لہم وبارک علیہم“ (نسائی، ابن ماجہ عن عقیل بن ابی طالب) (۱)۔  
 ۴۔ ”بارک اللہ لکم وبارک فیکم وبارک علیکم“ (بقی بن مخلد من طریق غالب عن الحسن بن رجل من بنی تمیم) (۲)۔

۵۔ ”بارک اللہ فیک وبارک لک فیہا“ (احمد عن عقیل بن ابی طالب) (۳)۔  
 یہ مختصر دعا جو الفاظ کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ مختلف صحابہ سے مروی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ اس نکاح کو تم دونوں (میاں بیوی) اور تمہارے متعلقین کے لئے ہر قسم کی بھلائی اور خیر و برکت کا باعث بنائے، تمہیں آفات و بلیات سے محفوظ رکھے۔ تمہیں صالح اور سعادت مند اولاد بخشے، تم دونوں کو محبت و الفت کے ساتھ بھلائی اور نیکی پر قائم رکھے۔ ظاہر ہے کہ یہ دعا نہایت جامع کافی اور وافی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں ”باب کیف یدعی للمتزوج؟“ کے تحت میں عبد الرحمن بن عوف کی حدیث ذکر کی ہے۔ جس میں ”بارک اللہ لک“ کے ساتھ دعا کرنا مذکور ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”ودل صنیع المؤلف علی أن الدعاء للمتزوج بالبرکة هو المشروع، ولا شک أنها لفظة جامعة یدخل فیها کل مقصود من ولد وغیرہ“ (فتح ۲۲۲/۹)۔ پس اس جامع مسنون دعا کے ہوتے ہوئے، اپنی طرف سے دوسری دعا گھرنا، دعائے نبوی کو کافی اور جامع نہ سمجھنے پر دال ہے اور دعائے نبوی سے اعراض کرنا ہے، جو بڑی بد بختی اور شقاوت ہے، ادعیہ مذکورہ مسنونہ مبتدعہ میں چوتھی اور پانچویں دعا اس وجہ سے بھی واجب التکرار ہے کہ حضرت یوسف کا امراۃ عزیز مصر (زینب یا راعیل بنت رعاہیل) سے، اور حضرت سلیمان کا بلقیس سے نکاح کرنا، کسی صحیح اور ”تبر اسلامی روایت سے ثابت نہیں ہے۔“

”وفی القصة أن الملك توجه وختمه وولاه مكان العزيز وعزله، فمات بعد، فزوجه امرأته، فوجدوها عذراء، وولدت له ولدين، وقام العدل بمصر، ودانت له الرقاب، قاله السيوطي، وعن أبي زيد أن يوسف تزوج امرأة العزيز، فوجدها بكرًا، وكان زوجها عنيًا“ (فتح البيان ۴۸/۵)۔

”قال (ابن اسحاق): فذكر لي والله أعلم أن إطفير (عزیز مصر) هلك في تلك الليالي، وأن الملك الريان بن الوليد زوج يوسف امرأة اطفير راعيل، وأنها حين دخلت عليه، قال لها: أليس هذا خير مما كنت تريدين؟ (قال: فيزعمون)، أنها قالت: أيها الصديق لا تلمني، فإني كنت امرأة كماتري حسناء جميلة ناعمة في

(۱) نسائی کتاب النکاح، باب کیف یدعی للمتزوج ۱۲۸/۶ ابن ماجہ کتاب النکاح، باب تنهتہ النکاح (۱۹۰۶) ۶۱۴/۱ (۲) حافظ

ابن حجر نے فتح الباری ۲۲۲/۹ میں مسند بقی بن مخلد کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔ (۳) مسند احمد بن حنبل ۱۰۲/۱۔

ملک و دنیا، وکان صاحبی لا یأتی النساء، وکنت کما جعلک فی حسنک وھیتک علی مارأیت، فیزعمون انه وجدها عذراء الخ (تفسیر ابن کثیر ۲/ ۵۹۳)۔  
ان عبارات سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے عزیز مصر کی بیوی سے نکاح کی حکایت محض ایک داستان ہے، جس کی کوئی اصل اور سند نہیں۔

”وأخرج ابن المنذر وعبد بن حمید وابن ابی شیبہ وغیرہم عن ابن عباس فی أثر طویل، أن سلیمان تزوجها بعد ذلك، قال ابو بکر بن ابی شیبہ: ما أحسنه من حدیث، قال ابن کثیر فی تفسیره (۳/ ۴۵۳) بعد حکایۃ هذا القول: ”بل هو منکر غریب جدا، ونعلم من أوھام عطاء بن السائب علی ابن عباس واللہ اعلم، والأقرب فی مثل هذه السیاقات، أنها متلفاة عن أهل الكتاب، مما یوجد فی صحفہم کروایات کعب و وہب سابعہما اللہ، فیما نقلنا إلى هذه الأمة من بنی اسرائیل من الأوابد والغرائب والعجائب، مما کان ومما لم یکن، ومما صرف ومما بدل ونسخ، وقد أغنانا اللہ سبحانه عن ذلك بما هو أصح منه وأنفع وأوضح وأبلغ“ انتھی (فتح البیان ۷/ ۷۳) غرض یہ کہ حضرت یوسف علیہ السلام کا زیلخا سے، اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا یقیس سے نکاح کا معاملہ ایک داستان سے زیادہ کچھ وقعت نہیں رکھتا۔

بنا بریں یہ موجود عاتر کر دینی چاہئے۔ کسی صحیح یا ضعیف روایت سے زمانہ رسالت، یا زمانہ صحابہ میں نکاح کے بعد دولہا کا، قاضی یا دیگر خویش واقارب کی قدمبوسی کرنی ثابت نہیں۔ اس لئے یہ فعل بھی بدعت ہونے کی وجہ سے سخت مذموم ہے۔ ایسا ہی ایجاب وقبول کے بعد دولہا کا حاضرین مجلس نکاح کو کھڑا ہو کر سلام کرنا بھی بدعت ہے۔

(حدیث دہلی ج: ۱، ۳: رجب ۱۳۶۵ھ/ جون ۱۹۴۶ء)

س: دین مہر کی کوئی تعداد شرعاً مقرر ہے یا نہیں؟ اگر مقررہ ہے تو کتنی؟

سائل محمد سلیمان باریگین مرچنٹ لال گنج پوسٹ ساہی ضلع برودان

ج: شرعاً مہر کی کوئی مقدار معین اور مقرر نہیں ہے۔ طر فین کی رضامندی سے مقدور اور وسعت کے مطابق جس قدر مہر باندھا جائے، تھوڑا ہو یا زیادہ وہی شرعی مہر ہے۔

”ان الصداق غیر مقدر، لا اقله ولا اکثره، بل کل ما کان مالا، جاز أن یکون صداقا“ (مغنی لابن قدامة ۱۰/ ۹۹)۔

”فلاح من هذا التقرير، أن کل ماله قیمه صح أن یکون مہرا“ (نیل الاوطار ۶/ ۳۱۲)۔

”وأجازہ الکافۃ بماتراضی علیہ الزوجان، أو من العقد الیہ بمافیہ منفعة كالسوط والنعل، وإن كانت قیمته



اقل من درهم“ (فتح الباری ۲۰۹/۹)، ارشاد ہے: ”وَأَحْلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ (قرآن کریم) (۱)۔  
لفظ مال قلیل و کثیر سب کو شامل ہے پس معلوم ہوا کہ مہر کی کوئی تعداد مقرر نہیں ہے۔ اس حضرت نے ایک صحابی سے جب انہوں نے نکاح کر دینے کی درخواست کی تھی، ارشاد فرمایا: ”ہبل عندک من شیء تصدقہا؟“ قال: لا أجد، قال: التمس ولو خاتماً من حديد“ (بخاری مسلم) (۲) ظاہر ہے بوجہ کی انگوٹھی بالکل معمولی قیمت کی ہوتی ہے۔  
(محدث دہلی ج: ۸، ش: ۶، شعبان ۱۳۵۹ھ / اکتوبر ۱۹۳۰ء)

س: عورت کے مہر جانے پر خاوند مہر کس کو ادا کرے؟، یعنی: اس مہر کی ادائیگی کا کیا حکم ہے؟

ج: عورت کا مہر اس کی ملکیت ہے۔ جب تک شوہر ادا نہ کر دے یا عورت برضا و رغبت معاف نہ کر دے، شوہر بری نہیں ہو سکتا، پس اگر شوہر نے دین مہر عورت کی زندگی میں اس کے حوالہ نہیں کیا یہاں تک کہ وہ مر گئی۔ یہ مہر عورت کا ترکہ ہوگا اور جس طرح اس کا اور ترکہ بعد تقدیم علی الارث و رفع موانع، اس کے وارثین (شوہر وغیرہ) پر تقسیم ہوگا اسی طرح مہر بھی اس کے جملہ ورثہ پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

(محدث دہلی ج: ۹، ش: ۷، شوال ۱۳۶۰ھ / نومبر ۱۹۴۱ء)

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں ہندہ اپنے مہر کا جو بروقت نکاح کے مقرر ہوا تھا، اپنے شوہر زید سے طلب ایک مشت کرتی ہے اور وہ ایک مشت نہیں دیتا اور ہندہ کا متفرق لینے سے بہت نقصان ہے.....؟

ج: واضح ہو کہ مہر، دین ہے مثل دیگر دیون کے۔ ”المہر دین کسائر الدیون“ قاضی خان وغیرہ من کتب الفقہ پس جب کہ شوہر باوجود استطاعت اداء مہر مبجل کے نہیں ادا کرتا، تو یہ ظلم ہے بمطابق حدیث شریف: ”مطل الغنی ظلم“ (۳) اور عورت اپنے حق یعنی: مہر مبجل کے لینے میں مظلومہ اور اس کا شوہر ظالم کہا جائے گا، اور نصرت مظلومہ ضروری اور لازم ہے، کما قال تعالیٰ: ”وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ“ (الآیۃ المائدہ: ۲) لہذا شوہر کو چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو، عورت کی مہر مبجل ادا کرنے میں کوشش کرے، اور جو وعدہ شدیدہ ظالموں کے لئے وارد ہے اس سے اپنے آپ کو بچائے۔  
اور بنا بر وایت فقہ کے ہندہ اپنا مہر یکمشت لینے کے لئے صورت مذکورہ میں شوہر کو قید کر سکتی ہے، اس لئے کہ جب زید مہر مبجل ایک مشت دینے سے انکار کرتا ہے، اس بنا پر کہ دعویٰ عسرت کا کرتا ہے اور مہر مبجل میں دعویٰ عسرت مقبول نہیں ہوتا۔

(۱) النساء: ۲۴ (۲) بخاری کتاب النکاح باب التزیوج علی القرآن وبغیر صدق ۱۳۸/۶، مسلم کتاب النکاح باب الصدق وحوار کونہ تعلیم قرآن و خاتم حدید (۱۴۲۵) ۱۰۴/۴ (۳) بخاری کتاب الحوالات باب إذا أحوال علی ملی ۵۵/۳، مسلم کتاب المساقاۃ باب تحریم مطل الغنی (۱۵۶۴) ۱۱۹۷/۳۔

کنز الدقائق: ”فإن أبي حنبله في الثمن والقرض والمهر المعجل، وما التزمه بالكفالة لا في غيره، إن ادعى الفقر“، قال في شرحه المستخلص: ”وإنما قيد بالمعجل، لأن الزوجة لو طلبت المؤجل بعد الدخول، وادعى الزوج عسرته لا يحبس“.

(عبد السلام مبارک پوری)

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ اکثر شہر و دیہات کا رواج ہے کہ جب صاحب لڑکی غریب ہوتا ہے اور صاحب لڑکا مالدار، تو صاحب لڑکی واسطے انجام دینے کا شادی لڑکی کے نصف مہر یا ثلث مہر صاحب لڑکا سے قبل نکاح لے لیتا ہے، بخیاں اس کے کہ غریب کا کار بھی انجام ہو جائے گا اور نصف یا ثلث مہر بھی ادا ہو جائے گا۔ آیا اس صورت سے لینا جائز ہے یا نہیں؟ اگر یہ صورت ناجائز ہوئی تو کسی دوسری صورت سے لینا جس میں یہ محظور لازم نہ آئے اور غریب کا کار بھی انجام ہو جائے، یا نہیں؟ (بیوا تو جروا)

ج: ماہران شریعت پر مخفی نہیں کہ مہر مال لڑکی کا ہے۔ دوسرے کو خواہ باپ ہو یا بھائی، اختیار نہیں ہے کہ تصرف میں لائے۔ عالمگیری ۳۸/۲: ”ولیس للاب ان یهب مہر ابنتہ عند عامۃ العلماء، کذا فی البدائع“ یعنی: ”لڑکی کے باپ کو اختیار نہیں ہے، اپنی لڑکی کا مہر ہبہ کرے“، جب ہبہ کرنا جائز ہو، تو علیٰ ہذا القیاس اور تصرفات ناجائز ہوں گے، تخصیص کے لئے دلیل چاہیے، پس صورت مسئلہ میں صاحب لڑکی کو، خواہ باپ ہو یا بھائی، جائز نہیں کہ نصف مہر یا ثلث مہر لے کر تصرف میں لائے بلارضا مندی لڑکی کے۔ ہاں اگر لڑکی بالغہ ہے اور خود مہر لے کر ہبہ کرے تو جائز ہے۔ عالمگیری ۳۸/۲: ”للمراۃ ان تهب مالها للزوجها من صداقها، و لیس لأحد من الأولیاء أب ولا غیر، الإعتراض علیہ، کذا فی شرح الطحاوی“ انتہی مختصراً.

یعنی: ”عورت کو اختیار ہے کہ اپنی مہر ہبہ کرے شوہر کو، اور باپ وغیرہ کو روکنے کا اختیار نہیں“۔ جب شوہر کو ہبہ کرنا جائز ہو تو باپ یا بھائی کو بدرجہ اولیٰ ہبہ کرنا جائز ہوگا، اور اگر نابالغہ ہے تو صرف باپ یا دادا یا قاضی کو اختیار ہے کہ بلارضا مندی نابالغہ کے اس کے مہر کا قبضہ کرے۔ عالمگیری ۳۵/۲: ”وللأب والجد والقاضی قبض صدق البکر، صغیرۃ کانت او کبیرۃ، إلا إذا نہت وہی بالغۃ، صح النہی، و لیس لغيرہم ذالک“ یعنی: ”باپ یا دادا یا قاضی کو اختیار ہے کہ باکرہ کے مہر کا قبضہ کریں۔ خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، اگر کبیرہ ہے تو منع کر سکتی ہے“، پس بنا پر اس کے اگر قبضہ کیا اور قرض سمجھ کر تصرف میں لایا تو جائز ہے، عالمگیری: ”ولو فعل الأب ذلک جاز، کذا فی کتاب الوصایا فی باب التاسع“ یعنی: ”باپ اگر صغیرہ کے مال سے قرض ادا کرے تو جائز ہے“، جب قرض ادا کرنا جائز ہو تو بطور قرض لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور نابالغہ کے مال کا مقروض ہوگا، جب بالغہ ہو جائے تو اس کو دیدے یا ابراء کرے، لأن القرض لا مخلص منه إلا بالأداء أو بالإبراء، کما لا یخفی علی ماہر الشریعة بہر تقدیر قبل نکاح مہر لینا شوہر یا اولیاء شوہر کی خوشی پر موقوف ہے۔ اگر بخوشی خاطر دیا تو فیہا رد نہ صاحب لڑکی کو اختیار نہیں ہے کہ قبل نکاح زور ڈال کر لے۔ واللہ اعلم بالصواب

(عبد السلام مبارک پوری)

س: زید اپنی زوجہ مسماۃ ہندہ کا زرمہر کامل ادا کر چکا، اس اداے گی کے کئی سال بعد انتقال سے چند ماہ قبل ایک تحریر بایں الفاظ لکھ دی ہے: ”مزیید براں بحکم خدا و رسول میں اپنی زوجہ کا مہر آج کی تاریخ آٹھ ہزار جس کی نصف چار ہزار سکہ رائج الوقت مقرر کیا ہے۔ وعدہ کرتا ہوں کہ یہ بھی مثل سابقہ کے اگر اللہ تعالیٰ توفیق دے تو بہت جلد ادا کر دوں گا۔ اگر زرمذکورہ کو نقد نہ ادا کر سکوں، تو اپنی جائداد مالیاتی آٹھ ہزار کی رجسٹری کرادوں گا۔ لہذا یہ چند کلمے بطور اقرار نامہ مہر کے لکھ دئے گئے کہ آئندہ سندر ہے اور وقت ضرورت کام آوے، اگر اتفاق میں زرمہر کے ادا کرنے کے قبل ہی مر جاؤں، تو میری منکوحہ اپنے شرعی حصہ کے علاوہ زرمہر باقی جائداد سے حاصل کر سکتی ہے میرے ورثہ کو اس میں دخل نہیں رہے گا۔“ یہ تحریر از روئے شرع شریف قابل نفاذ ہے یا نہیں؟

ج: مہر مقررہ عند العقد کے علاوہ، بالکل جدید مہر مقرر کرنے کی نظیر قرون مشہور لہا بالخیر میں نہیں ملتی۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زید نے اپنی منکوحہ ہندہ کو میراث شرعی سے زیادہ دے کر فائدہ پہنچانے کی غرض سے جس میں دیگر ورثہ کا نقصان ہے، بجائے ہبہ نامہ یا وصیت نامہ لکھنے کے یہ صورت اختیار کی ہے۔ بہر حال یہ تحریر ان فقروں ”اگر اتفاقیں زرمہر ادا کرنے کے پہلے مر جاؤں تو میری منکوحہ اپنے حصہ شرعی کے علاوہ زرمہر باقی جائداد سے حاصل کر سکتی ہے میرے ورثہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوگا“ کی وجہ سے وصیت کے حکم میں ہے اور چوں کہ دارث کے حق میں دیگر ورثہ کی اجازت کے بغیر وصیت جائز نہیں، اس لئے اس تحریر کا نفاذ ان کی اجازت پر موقوف ہوگا بشرطیکہ زید کے ترکہ کا ثلث اس کا متحمل بھی ہو۔

(مصباح ہستی)

س: نکاح میں خطبہ مروجہ کے مسنون ہونے کی کوئی صریح دلیل ہے یا نہیں؟ مشکوٰۃ (۱۷۲/۲) میں حدیث: ”والتشہد فی البحاجة“ الخ میں نکاح کی تصریح نہیں ہے، پھر اس خطبہ کے التزام کی کیا وجہ ہے؟ نیز ”ویقرر اثلث آیات“ کہنے کے بعد آیتیں چار کیوں ذکر کی گئی ہیں؟ آیت اول: سورہ آل عمران کی، دوسری: نساء اول کی، تیسری اور چوتھی احزاب کے آخر کی۔

ج: بے شک ابو داؤد (۱)، ترمذی (۲)، نسائی (۳)، ابن ماجہ (۴)، ابن حبان وغیرہ میں حدیث مذکورہ کے اندر لفظ نکاح کی تصریح نہیں ہے، لیکن علامہ بغوی نے شرح السنہ ۵۰۹ میں جو روایت ذکر کی ہے اس میں صراحتہ لفظ نکاح موجود ہے۔

ثانیاً: احتمال ہے کہ لفظ حاجتہ سے مراد نکاح ہی ہو، کیوں کہ نکاح ہی کے موقع پر اس خطبہ کا پڑھنا خلفاء عن سلف مروج و معمول ہے۔

ثالثاً: سورہ نساء والی آیت نکاح کے زیادہ مناسب ہے۔ کمالاً یتخفی علی المتأمل۔

(۱) کتاب النکاح، باب فی خطبۃ البحاجة (۱۱۸) (۲) کتاب النکاح، باب ماجاء فی خطبۃ النکاح (۱۱۰) (۳) کتاب النکاح، باب ما یستحب من الکلام عند النکاح (۸۹۰) (۴) کتاب النکاح، باب خطبۃ النکاح (۱۸۹۴) ۶۰۹/۱



**دابعاً:** نکاح کے موقع پر اس خطبہ کو ضروری اور لازم اور شرط سمجھ کر نہیں پڑھا جاتا کیوں کہ نکاح کے وقت ایجاب و قبول سے پہلے خطبہ پڑھنا، نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرعاً لازم اور شرط نہیں ہے۔ کما یدل علیہ حدیث سہل بن سعد الساعدی عند الشیخین (۱) وغیرہما، فی المرأة التي وهبت أمر نفسها للنبي عليه السلام، ثم أنکحها برجل، فقال: قد زوجتکھا بما معک من القرآن، وحديث رجل من بنی سلیم، قال: خطبت الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحديث عند ابی داود (۲)، اما الجہلۃ والعوام فہم معذرون وليس فعلہم وفہمہم دلیلاً وحجۃ علی شیء۔

سورہ احزاب کی آیت مذکورہ فی الحدیث اگرچہ قرأت حسنہ میں دو شمار کی گئی ہے لیکن مصحف ابن مسعود میں ایک آیت شمار کی گئی ہے جو ”قولا سدیداً“ کے بجائے ”فوزاً عظیماً“ پر ختم ہوتی ہے۔ کما یدل علیہ روایۃ الترمذی: ”وقولوا قولاً سدیداً الآیۃ، وکما یدل علیہ مارواه ابن ابی الدنیا فی کتاب القنرۃ (بسنده) عن عائشۃ:“ ما قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی المنبر الا سمعته یقول: یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وقولوا قولاً سدیداً الآیۃ غریب جداً۔ (تفسیر ابن کثیر ۶/۳)۔

(محدث ج: ۱، ۳: جمادی الاخر ۱۳۶۱ھ / جولائی ۱۹۴۲ء)

**س:** حدیث: ”النکاح من سنتی۔ فمن رغب عن سنتی، فلیس منی“ کی تلاش ہے، اگر رد حقیقت یہ حدیث ہے، تو جمع تنقید و حوالہ کتاب کے تحریر فرمائے؟

حافظ ابن حجر فتح الباری ۱۱/۹ میں لکھتے ہیں: ”وقد تقدم فی الباب الأول، الإشارة إلى حدیث عائشۃ: النکاح من سنتی“ الخ مگر باب اول ”الترغیب فی النکاح“ میں میں حضرت عائشہ کی یہ حدیث نہیں ہے، اس لئے اس عبارت کا مطلب کیا ہے؟ اور باب اول سے کون باب مراد ہے؟ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مشار الیہ کہاں ہے؟ مفصل تحریر فرمائیں۔

ظہیر الدین حسین آباد مبارکپور

**ج:** حدیث: ”النکاح من سنتی، فمن رغب عن سنتی، فلیس منی“ علماء وفقہاء کے درمیان انہیں الفاظ کے ساتھ مشہور ہے، یہاں تک امام رافعی نے بھی شرح و جیز للفرالی کے اندر حدیث مذکور کو انہیں الفاظ مذکورہ کے ساتھ ذکر کیا ہے، لیکن یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ حدیث کی کسی معتبر کتاب میں نظر سے باوجود تتبع و تلاش کے نہیں گزری۔ الرحمة المہداة، سنن الدار قطنی، المنتقى لابن الجارود، الترغیب والترہیب للمنذری، مجمع الزوائد للہیثمی، الجامع الأزهر، الجامع الصغیر

(۱) البیہقاری، کتاب النکاح باب التزویج علی القرآن و بغیر صدق ۱۳۸/۶، مسلم کتاب النکاح باب انصداق

(۲) ابو داود کتاب النکاح باب فی خطبة النکاح (۲) (۱۰۴۰/۲) (۲۰۱۲۰) ۵۵۳/۴۔

للسیوطی، السنن الكبرى للبيهقي، المستدرک للحاکم، السنن للنسائی، کنز العمال للمتقی و کتب موضوعات وغیرہ میں یہ حدیث الفاظ مذکورہ کے ساتھ کسی صحابی سے بھی مذکور و مروی نہیں ہے۔ ہاں ابن ماجہ میں یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بالفاظ ذیل مری ہے:

”قال ابن ماجه: حدثنا احمد بن الازهر، ثنا آدم، ثنا عيسى بن ميمون عن القاسم عن عائشة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: النكاح من سنتي فمن لم يعمل بسنتي فليس مني“ الحديث (۱)۔  
قال السندي: ”وفي الزوائد: إسناده ضعيف، لاتفاقهم على ضعف عيسى بن ميمون المدني، لكن له شاهد صحيح“۔

حافظ کی عبارت: ”وقد تقدم في الباب الأول الإشارة إلى حديث عائشة: النكاح من سنتي“ (فتح الباری ۹/۱۱۷) میں الباب الاول سے مراد: ”باب الترغيب في النكاح“ ہی مراد ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے مراد ان کی وہ حدیث ہے، جس کو ابن ماجہ نے الفاظ مذکورہ بالا کے ساتھ روایت کیا ہے، لیکن حافظ نے بجائے اصل الفاظ نبوی ذکر کرنے کے لفظ مشہور درج کر لیا ہے، گویا یہ ذکر بالمعنی ہے، ذکر باللفظ نہیں، جو خالی از تسامح نہیں۔

بے شک باب اول ترغیب فی النکاح میں بذیل شرح لفظ: ”فمن رغب عن سنتي فليس مني“ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث، ان کے نام کے ساتھ مذکور و موجود نہیں ہے، اور حافظ کی عبارت مذکور سے اس طرح مذکور ہونا مفہوم بھی نہیں ہوتا، پس اس کی کوشش کرنی امر عبث ہے۔

میرے خیال میں اس عبارت سے حافظ کا مقصد صرف اس قدر ہے کہ حضرت انس کی حدیث مذکور فی الباب الاول کے آخری الفاظ کے ساتھ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی ایک حدیث مروی ہے، اس طرح گویا باب اول میں بذیل شرح الفاظ مذکورہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کی طرف اشارہ ہو گیا، جس کا انہوں نے حوالہ، یہاں تیسرے باب میں بضمن احادیث ترغیب فی النکاح دے دیا، اور پورے مشہور الفاظ ذکر کر دئے کیوں کہ باب اول میں صراحتہ تمام الفاظ مع خرچ کے ذکر نہیں کئے تھے۔  
تلخیص ۱۱۶۳ کی مندرجہ ذیل عبارت بغور پڑھ جائیے:

”حديث: النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني، ابن ماجه عن عائشة، ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: النكاح من سنتي فمن لم يعمل بسنتي، فليس مني، وتزوجوا فاني مكاثر بكم الأمم، ومن كان ذا طول فليتكح، ومن لم يجد فعليه بالصوم، فإن الصوم وجاء له، وفي إسناده عيسى بن ميمون، وهو ضعيف، وفي الصحيحين

حدیث انس فی ضمن حدیث: لکنی أصوم وأفطر وأصلی وأنام وأتزوج، فمن رغب عن سنتی فلیس منی “ انتھی۔

کتبہ عبداللہ رحمائی مبارکپوری

المدرس بھدرستہ دارالحدیث الرحمانیہ، بدلی

نحمدہ ونصلی ونسلم:

حدیث مشہور: ”النکاح من سنتی، فمن رغب عن سنتی، فلیس منی“ ان الفاظ کے ساتھ حدیث کی کسی کتاب میں میری نظر سے نہیں گزری، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متاخرین علماء نے سنن ابن ماجہ سے جملہ: ”النکاح من سنتی“ لیا، اور صحیح بخاری سے: ”فمن رغب عن سنتی فلیس منی“ لے کر دونوں کو جوڑ لیا ہے۔ اس کے سوا اور کوئی اصلیت نہیں ہے۔ اللہ اعلم

حافظ عسقلانی نے فتح الباری ۱۱۱/۹ میں جو کچھ لکھا ہے: ”وقد تقدم فی الباب الأول الإشارة الى حدیث عائشة“ اسے آپ نے ان کا تسامح سمجھ لیا ہے، ایسا نہیں ہے۔ بلکہ باب مشار الیہ میں اس حدیث عائشہ کی طرف اشارہ موجود ہے۔ ملاحظہ ہو فتح الباری سطر: حیث قال: ”ونقله ابن ماجه من حدیث عائشة“ اور ابن ماجہ کی حدیث عائشہ وہی ہے، جو تلخیص الجبیر ۱۱۶/۳ میں منقول ہے، جس کے راوی کو حافظ نے ضعیف کہا ہے، مجمع الزوائد میں بھی اس کو ضعیف کہا ہے اور سندھی نے بھی حاشیہ ابن ماجہ طبع مصر میں۔ رہ گیا یہ امر کہ تلخیص میں پہلے یوں نقل کیا ہے: ”النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی، فلیس منی“ یہ الفاظ حافظ کے نہیں ہیں، بلکہ امام رافعی کی وجیز کے الفاظ ہیں کہ اس میں یونہی منقول ہے۔ ہاں حافظ کا فتح الباری ۱۱۱/۹ میں بھی اسی طرح نقل کر دینا مکمل تامل ہے۔ شاید وجیز لمرافعی کے الفاظ حافظ کی زبان پر چڑھے ہوئے تھے۔ یا کیا بات ہے کچھ کہا نہیں جاسکتا!! واللہ اعلم۔

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، مجھے اب تک پوری صحت نہیں ہوئی ہے آپ کے سوال کا جواب کیف ما أکمن تحریر کر کے ارسال کرتا ہوں۔ ابھی نہ زیادہ محنت کر سکتا ہوں، نہ بہت سی کتابوں کا مطالعہ ممکن ہے۔ دعاء خیر فرماتے رہیں اور ماحضر کو قبول فرمائیں۔ والسلام  
آپ کا مخلص: ابوالقاسم بناری

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رسالہ: ”خطبہ نکاح“ اور اس کے مقاصد“ کے صفحہ ۳۵ سطر ۲۵ میں ایک حدیث اس طرح لکھی گئی ہے: ”النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی“ (مشکوٰۃ) اس حدیث کو انہیں الفاظ کے ساتھ ابوالقاسم رافعی نے بھی ”شرح الوجیز غزالی“ میں لکھا ہے۔ اس روایت کو مشکوٰۃ میں تلاش کرنے کا مجھ کو موقع نہیں مل سکا۔ امید ہے آپ اس کے صفحہ اور باب سے مجھے مطلع کریں گے۔ یہ جہاں تک میں نے تتبع اور تلاش کیا ہے۔ مذکورہ الفاظ کے ساتھ یہ روایت کسی حدیث کی کتاب میں مجھے نہیں ملی۔ البتہ ابن ماجہ نے اپنی سنن کی کتاب النکاح کے پہلے باب میں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک حدیث مرفوعاً بالفاظ ذیل روایت کی ہے: ”النکاح من سنتی فمن لم یعمل بسنتی فلیس منی“ الحدیث



علامہ یوسری زوائد ابن ماجہ میں اس روایت کے تحت لکھتے ہیں: "اسنادہ ضعیف لاتفاقہم علی ضعف عیسیٰ بن میمون المدینی (الراوی عن القاسم بن محمد عن عائشة) لکن له شاهد صحیح" انتہی اور حافظ تلخیص (۱۱۶/۳) میں ابن ماجہ کی اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "فی اسنادہ عیسیٰ ابن میمون وهو ضعیف، وفی الصحیحین حدیث أنس فی ضمن حدیث: لکنی أصوم و أفطر و أصلی و أنام و أتزوج، فمن رغب عن سنتی فلیس منی" انتہی یوسری کے مذکورہ کلام میں "لکن له شاهد صحیح" سے مراد غالباً حضرت انس کی حدیث کا وہی ٹکڑا ہے، جسے حافظ نے تلخیص میں بحوالہ صحیحین ذکر کیا ہے۔ اس نے روایت کا پہلا ٹکڑا یعنی: "النکاح من سنتی" ابن ماجہ کی مذکورہ بالا حدیث سے اخذ کیا ہے، اور اس کا دوسرا ٹکڑا "فمن رغب عن سنتی فلیس منی"، حضرت انس کی مذکورہ صحیح حدیث سے لیا ہے، اور دونوں کو ملا کر پوری روایت یوں کر دی ہے: "النکاح من سنتی، فمن رغب عن سنتی فلیس منی"۔

ہم نے مرعاۃ جلد ۲۲۲ میں حضرت انس کی مذکورہ متفق علیہ حدیث کی شرح میں اس کی تخریج کے بعد یہ لکھا ہے: "واما ما ذکرہ الرافعی واشتہر علی الألسنة بلفظ: النکاح من سنتی، فمن رغب عن سنتی فلیس منی، فلم أجدہ مع الاستقراء التام والتبیع البالغ واللہ أعلم" اور حافظ نے بھی تلخیص میں رافعی کا ذکر کردہ لفظ نقل کرنے کے بعد صرف ابن ماجہ کے الفاظ اور حضرت انس کی حدیث نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو بھی رافعی کے ذکر کردہ الفاظ کے ساتھ حدیث نہیں مل سکی۔

علامہ سندھی ابن ماجہ کی مذکورہ بالا روایت کی شرح میں لکھتے ہیں: "قوله (النکاح: ای طلب النساء بالوجه المشروع فی الدین، (من سنتی): من طریقتی التی سلکتها، وسیلی التی ندبتھا، (فمن لم یعمل بسنتی): رغبة و اعراضا عنها و قلة مبالاة، فلا یشمل الحدیث من یتروک النکاح، لعدم تیسر المتونة ونحو ذلک"۔

ص: ۸، سطر: ۶ کے بعد مختصراً اتنا ضرور بڑھا دینا چاہئے کہ: مہر اتنا ہی مقرر کرنا چاہئے کہ جس کو ادا کرنے کی شوہر استطاعت رکھتا ہے، یعنی: وہ اسے آسانی کے ساتھ ادا کر سکے، اور کوشش یہ ہونی چاہئے کہ شوہر نکاح ہی کے وقت مقررہ مہر ادا کر دے، گو تعیل شرعاً لازم نہیں ہے بلکہ تمام فقہاء کے نزدیک تا جیل بھی جائز ہے، لیکن مہر کے موجب ہونے کی صورت میں مقررہ اجل، یعنی: مدت پر ادا کرنا لازم ہے، اور اگر کوئی مدت مقرر نہ کی گئی ہو، جیسا کہ عام طور پر رواج ہے، تو پھر طلاق کے وقت یہ حد التزوجین کی وفات کے وقت مہر کی ادائے گی شرعاً ضروری ہے۔

مہر کی ادائے گی یا صدق دل اور اپنی مرضی سے عورت کے معاف کرنے کے بغیر، شوہر اس دین سے ہرگز بری الذمہ نہیں ہو سکتا، عورت پر کسی قسم کا دباؤ ڈال کر مہر معاف کرانے اور معاف کرنے سے مہر ساقط نہیں ہوتا۔

برادری کے رسم و رواج، یا اپنی بڑائی اور شاندار کی ظاہر کرنے کے لئے، یا اس خیال سے کہ شوہر بیوی کو طلاق نہ دے، شوہر کی

حیثیت واستطاعت سے زیادہ مقرر کرنا، اور شوہر کا اپنی استطاعت سے باہر مہر کے تقرر کو تسلیم کر لینا کہ جتنا چاہو مقرر کر لو، دینا تو ہے نہیں۔ یہ طریقہ کار شرعاً ہرگز جائز نہیں ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو جو مہر نہ دینے کی نیت کے ساتھ کسی عورت سے نکاح کر لے، اس کو ”زانی“ کہا ہے۔

مجلس نکاح میں خطبہ نکاح کے مقاصد کی تشریح کے وقت میرے خیال میں طلاق و خلع کے مسائل کا ذکر کرنا مناسب نہیں ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اس مجلس کا وقت بالعموم بہت مختصر اور تنگ ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ نکاح کے ساتھ طلاق وغیرہ کا ذکر کرنا اس مجلس میں کچھ زیب نہیں دیتا بلکہ نامناسب معلوم ہوتا ہے۔ البتہ عام و غلطوں اور رسالوں میں خطبہ نکاح کے مقاصد اور نکاح و طلاق کے ضروری مسائل کا مختصر یا تفصیل کے ساتھ ذکر کرنا بلاشبہ اچھا ہے بلکہ ضروری ہے۔

رسالہ کے ص: ۱۳ میں ”طلاق دینے کا غلط طریقہ“ کے عنوان کے ماتحت جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ مجمل ہونے کے ساتھ فقہ حنفی کی ترجمانی ہے، اور وہ مسلک اہل حدیث کے خلاف ہے، اس لئے وہاں ضروری ترمیم اور توضیح و تصحیح کر دی گئی ہے۔ اسی صفحہ ۱۳ میں ”مطلقہ عورت کا گھر سے نکلنا“ کے عنوان کے تحت جو کچھ لکھا گیا ہے، اس میں بھی اجمال ہے۔ مذکورہ حکم کے وہ عدت کے اندر شوہر کے گھر میں رہے، مطلق مطلقہ کا حکم نہیں ہے، بلکہ یہ حکم مطلقہ رجعیہ کا ہے۔ اسی لئے وہاں ”مطلقہ“ کے بعد ”رجعیہ“ کا لفظ بڑھادیا گیا ہے۔

اسی طرح ص: ۱۴ میں ”عدت کے دنوں میں عورت کہاں رہے؟“ کے عنوان کے تحت جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں بھی اجمال کے علاوہ فقہ حنفی کی ترجمانی ہے۔ اس لئے وہاں بھی ضروری اصلاح و ترمیم کر دی گئی ہے۔ یہ معلوم ہے کہ خلع عند الحنفیہ طلاق ہے۔ اسی بنا پر ان کے نزدیک مختلفہ کی عدت مطلقہ کی طرح تین حیض ہے اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خلع طلاق نہیں ہے بلکہ فسخ ہے، اسی بنا پر اور حدیث ”تعتد المختلعه حیضہ“ کی رو سے ان کے نزدیک مختلفہ کی عدت صرف ایک ماہواری کا آنا ہے۔ بنا بریں یہاں بھی ضروری ترمیمات کر دی گئی ہیں۔ رسالہ کو مذکورہ ترمیمات و اصلاحات کے ساتھ شائع کرنا ہو تو ضرور شائع کیجئے ورنہ جیسا کچھ وہ چھپا ہوا ہے، بعینہ اسی حالت موجودہ میں شائع کیا جانا جماعت اہل حدیث میں انتشار کا باعث ہوگا اور یہ ایک بڑا فتنہ ہوگا۔

عبد اللہ رحمانی

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری صاحب ص ۱۲۲-۱۲۳)

آپ نے اپنے کارڈ مرقومہ ۱۹ فروری ۱۹۸۱ء میں اپنی کتاب خطبہ نکاح کو دوبارہ پڑھنے کی ہدایت کرتے ہوئے مہر اور نکاح کے وقت لڑکی سے اجازت لینے اور نکاح کی شرطوں وغیرہ کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے یا اب اضافہ کرنا چاہتے ہیں، میری رائے طلب کی ہے۔ افسوس ہے کہ قاری صاحب نے آپ کا وہ رسالہ مجھ تک پہنچانے کی زحمت نہیں کی، اور میرے یہاں آپ کا مرسل رسالہ نہ معلوم

کہاں پڑ گیا ہے کہ اب تک تلاش سے نہیں مل سکا۔ انا اللہ الخ

(۱) عام طور پر بلکہ تقریباً پورے ہندوستان میں مہر کے بوقت نکاح دینے کا رواج بالکل نہیں ہے۔ تقریباً ہر جگہ مہر دین ہی ہوتا ہے، جس کی ادائیگی کا سوال زمین میں سے کسی ایک کے مرنے یا عورت کے طلاق یا خلع لینے کے وقت میں اٹھتا ہے۔ بعض برادریوں میں بڑے اونچے اونچے مہر مقرر ہوتے ہیں، جن کی کبھی ادائیگی ہو ہی نہیں سکتی، اور نہ لڑکے والوں کی نیت ہی ادا کرنے کی ہوتی ہے۔ آپ کے مضمون میں زیادہ زور اس پر ہونا چاہئے کہ مہر اتنا ہی مقرر کیا جائے، جس کو لڑکے والے جب چاہیں آسانی سے ادا کر دیں، اور لڑکی والے لڑکے کی استطاعت و حیثیت سے باہر مہر مقرر کرنے کی کوشش نہ کریں، اور مہر تراخی طرفین سے جتنا بھی مقرر ہو، وہ معجل ہو، اور اسے فوراً ادا کر دیا جائے، چاہے زیوروں کی شکل میں ہو، یا نقد روپیہ کی شکل میں، یا کسی جائیداد (منقولہ یا غیر منقولہ) کی شکل میں ہو۔

(۲) بوقت نکاح بالغ لڑکی سے نکاح کی اجازت حاصل کرنے کے سلسلے میں یہ عرض ہے کہ: پہلے سے لڑکی کا عندیہ معلوم ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ نکاح کے وقت اس سے اذن حاصل کرنا ضروری ہے، اور صرف باپ کا یا کسی بھی ولی کا گھر میں اکیلے جا کر لڑکی سے اجازت لینا ٹھیک نہیں ہے، بلکہ ولی اور وکیل نکاح کو دو معتبر گواہوں کو ساتھ لے کر لڑکی سے اذن حاصل کرنا چاہئے۔ مصلحت اور احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔ باپ خود نکاح پڑھائے یعنی: ایجاب و قبول کرائے یا کسی قاضی کو نکاح کا وکیل بنائے، دونوں صورتوں میں محض باپ کی اجازت پر اقتصار کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ بلکہ دونوں صورتوں میں دو معتبر گواہوں کے ساتھ، باپ اور وکیل نکاح کو لڑکی سے اجازت لینا چاہئے۔ رسالہ مذکورہ میں نکاح کی شرطوں وغیرہ کے بارے میں آپ نے جو اضافہ کیا ہے اسے الگ کاغذ پر تحریر کیا ہے۔ یہ کاغذ بھی قاری صاحب نے مجھ تک پہنچانے کی زحمت نہیں گوارا کی، اس لئے ان کے بارے میں کچھ نہیں لکھ سکتا۔

عبداللہ رحمانی

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۱۳۶/۱۳۷)

☆ رسالہ ”خطبہ نکاح“ میں مہر کی شرعی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، زور صرف اس بات پر دینا چاہئے کہ حتی الامکان مہر معجل ہو، اور طرفین باہمی رضامندی سے اس قدر مہر باندھیں، جو شوہر کی حیثیت کے مطابق ہو، اور جسے وہ آسانی سے فوراً ادا کر دے۔ لڑکی سے نکاح کی اجازت لینے کے بعد مجلس نکاح میں ولی کی طرف سے ایجاب اور شوہر کی طرف سے قبول ضروری ہے۔ ایجاب و قبول نکاح کے ارکان ہیں۔ اور ”لانکاح الا بولی و شاہدی عدل“ کی رو سے ایجاب و قبول کے وقت ولی اور معتبر گواہوں کی موجودگی ضروری ہے۔ کوئی بالغ لڑکی اپنے ولی کی اجازت اور عبارت کے بغیر خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی، نیز مروجہ جہیز اور لین دین کے خلاف رسالہ میں بھرپور زور صرف کرنا چاہئے۔ اگر کسی لڑکی کے والدین اپنی مرضی سے جہیز دیں تو اسی وقت اس کی تصریح کرالینی چاہئے کہ جہیز کا کون سا سامان لڑکی کو دیا جا رہا ہے! اور کون سی چیز دو لہا کو دی جا رہی ہے! اور دونوں کو جو کچھ دیا جا رہا ہے، بطور عاریت کے دیا جا رہا ہے یا بطور تملیک اور ہبہ کے؟ تاکہ بعد میں جہیز کی بابت کوئی جھگڑا نہ پیدا ہو، اور طے شدہ تصریح کے مطابق عمل درآمد ہو، ابو القاسم



خالد العربی کا رسالہ ”اسلام اور عورت“ نظر سے گزرا ہوگا۔

عبد اللہ رحمائی

(مکاتیب شیخ رحمائی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۱۱۰)

س: زید خطبہ نکاح کھڑا ہو کر دیتا ہے اور ایجاب و قبول بیٹھ کر، سوال یہ ہے کہ یہ طریقہ شرعاً کیسا ہے؟ خطبہ کی شان بیٹھ کر دینے میں ہے یا کھڑے ہو کر کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی خطبہ بیٹھ کر بھی دیا ہے؟ بہر حال کھڑے ہو کر خطبہ نکاح نصاباً یا قیاساً مرجح ہے یا بیٹھ کر؟ بینوا تو جو روا۔

سائل محمد عبداللہ

ج: خاص خطبہ نکاح کا کھڑے ہو کر پڑھنا کسی روایت سے ثابت نہیں، اسی طرح بیٹھ کر پڑھنے کی تصریح بھی کسی صحیح یا ضعیف روایت میں نہیں ہے۔ البتہ مطلق خطبہ کے متعلق جلوس علی المنبر کا لفظ آیا ہے۔ فروی البخاری فی الجمعة عن ابی سعید: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جلس ذات یوم وجلسنا حوله“ الحدیث (۱)۔ وروی فی الجمعة عن سهل بن سعد: ”وفیه مری غلامک البخاری أن یعمل اعداواً أجلس علیہن اذا تکلمت الناس“ (۲) الحدیث۔ بہر کیف خطبہ نکاح کا کھڑے ہو کر پڑھنا اور بیٹھ کر دونوں جائز ہے۔ بیہقی (۲۵۰/۷) کی ایک روایت میں ہے: ”إذا أراد أحدکم أن یخطب لحاجة من النکاح أو غیره، فلیقل الحمد لله نحمدہ ونستعینہ“ الخ۔ قیام یا قعود کے ساتھ مقید نہ کرنا دلیل ہے، اس امر کی کہ دونوں طرح جائز ہے، بلکہ ایسی حالت میں جب کہ یہ خطبہ محض تبرکاً پڑھا جاتا ہے، اور صرف عربی میں تلاوت کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے، آیات متلوہ کے معانی و مطالب کی تشریح سامعین کی زبان میں نہیں کی جاتی ہے، اس خطبہ کے کھڑے ہو کر پڑھنے کو مرجح و افضل سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔

(مصباح ہستی)

س: کیا نکاح خواں قاضی یا ملا نکاح پڑھانے پر کسی اجرت یا فیس کا شرعاً مستحق ہے؟ اگر مستحق ہے تو کس قدر؟ اور اگر کوئی نادار مفلس آدمی نکاح کی فیس ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا ہو، تو کیا نکاح خواں کا اس کا نکاح پڑھانے سے انکار کر دینا شرعاً جائز ہے؟ اور کیا بغیر فیس ادا کئے ہوئے نکاح جائز ہوگا؟۔

شیخ امین اللہ۔ وزیر آباد گوجرانوالہ

ج: نکاح خواں شرعاً کسی اجرت یا تدارانہ کا مستحق نہیں ہے، اور نہ از روئے شریعت اس کو مطالبہ کا حق ہے، اور نہ نادار یا غیر نادار کو نکاح پڑھانے سے انکار کرنا درست ہے، اگر اس کے علاوہ کوئی دوسرا نکاح پڑھانے والا موجود نہ ہو۔ پس بغیر نذرانہ دئے ہوئے بلاشبہ نکاح

درست ہوگا۔ ہاں اگر طر فین میں سے کوئی اپنی مرضی اور خوشی سے نکاح خواں کو کچھ دے دے، یا کسی مقام کے مسلمانوں نے اپنی مرضی سے صلاح و مشورہ کر کے نکاح خواں کے لئے کچھ مقرر کر دیا ہے، تو اس صورت میں اس کے قبول کرنے میں حرج اور مضائقہ نہیں ہے۔  
(محدث دہلی ج ۹، ش: ۱۰، محرم ۱۳۶۱ھ / فروری ۱۹۴۲ء)

س: زید گونگا ہے۔ وہ ایجاب و قبول کس طرح کرے؟ اور اس کا نکاح کس طرح کیا جائے؟

محمد اسماعیل۔ ازد مکا۔

ج: اگر یہ گونگا نابالغ ہے، تو اس کی طرف سے اس کے ولی کا ایجاب و قبول کافی ہوگا۔ اور اگر بالغ ہے اور لکھنا جانتا ہے تو عورت کے ولی یا وکیل کے ایجاب کے جواب میں کلمہ قبول لکھ دے یا اس کے لکھے ہوئے کلمہ ایجاب کے جواب میں عورت کا ولی یا وکیل کلمہ قبول لکھ دے، اور اگر لکھنا نہیں جانتا تو اس کے لئے ایسے اشارہ سے نکاح منعقد ہوگا جو ایجاب اور قبول پر واضح طور پر دلالت کرے، اور اس مقصد کے لئے معلوم و مفہوم ہو اور جس کو لڑکی کا وکیل یا ولی اور گواہ سمجھتے ہوں۔ ”کما ینعقد النکاح بالعبارة، ینعقد بالإشارة من الآخرس أن كانت إشارة معلومة، كذا فی البدائع“ فأما الآخرس فإن فهمت إشارة صح نكاحه بها“ الخ (المغنی لابن قدامة ۹/۴۶۳) امام الائمه امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح (۱/۱۷۵-۱۷۶) میں نکاح و طلاق و دیگر معاملات و امور میں آخرس کے اشارہ کے معتبر ہونے کو، مختلف و متعدد دلائل سے ثابت فرمایا ہے۔

(محدث دہلی ج: ۱، ش: ۳، جمادی الآخر ۱۳۶۱ھ / جولائی ۱۹۴۲ء)

س: قرآن شریف میں آپ کا ہے کہ مسلمان مرد، مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح نہ کریں، اور مسلمان عورتیں مشرک مردوں کے ساتھ نکاح نہ کریں، تو کیا کوئی ولی اس نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح باندھ سکتے ہیں جن کے ابھی مسلم اور مشرک ہونے میں کوئی امتیاز نہیں؟ اگر باندھ سکتے ہیں تو کیا اس آیت کے ماتحت: ”وإذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل“ (النساء: ۵۸) وہ انصاف کر رہے ہیں یا بے انصافی؟ شاید وہ بڑے ہو کر مشرک یا کافر نکلیں؟ یا ایک ان سے مسلم نکلے اور دوسرا مشرک یا کافر؟

ج: نابالغی کا نکاح شرعاً درست اور مباح ہے۔

(۱) ”واللانی لم یحضن فعد تهن ثلثة اشهر“ (الطلاق: ۴)۔

(۲) ”وان خفتم أن لا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء“ (النساء: ۳)۔

(۳) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ کی بیٹی اماتہ کو نابالغی میں ابوسلمہ کے بیٹے سے بیاہ دیا تھا۔

(۴) مسلم ماں باپ کے بچے جب تک وہ سن تمیز یا بلوغ کو پہنچ کر مشرک و کفر نہ ظاہر کریں، شرعاً مسلم ہیں، ان پر مشرک و کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اس لئے ”ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمنن“ (البقرة: ۲۲۱) کے ماتحت نہیں آتے، و نیز آپ کے

خیال کے مطابق تو کسی بالغ مسلم کا نکاح کسی بالغہ مسلم سے بھی قابل اعتراض ہونا چاہئے، کیوں کہ شاید آئندہ ان میں سے کوئی ایک مرتد ہو کر آریہ یا عیسائی یا بت پرست کافر و مشرک ہو جائے۔ بہر حال نابالغی کا نکاح شرعاً مباح اور درست ہے، اگر عوام اس اباحت سے غلط فائدہ اٹھائیں اور اندھا دھند اپنے بچوں اور بچیوں کے نفع و نقصان سے بے پروا ہو کر ان کا نکاح کر دیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہونا چاہئے کہ ایک مباح امر کو ناجائز قرار دینے کے لئے قرآن و حدیث کو آلہ کار بنائے جائے۔

(محدث دہلی: ج: ۱، ش: ۵، رمضان ۱۳۶۵ھ رگست ۱۹۴۶ء)

س: نابالغ بچہ کا نکاح ولی کر سکتا ہے یا نہیں؟

ج: نابالغ لڑکے کا نکاح اس کا ولی کر سکتا ہے یعنی اس کی طرف سے ایجاب و قبول کر سکتا ہے جس طرح لڑکی کی طرف سے ایجاب و قبول کرنا ولی کا کافی ہے، اسی طرح نابالغ لڑکے کے نکاح میں بھی ولی کا ایجاب و قبول کافی ہوگا۔

”وکل هؤلاء لهم ولاية الجبار على البنات والذكر في حال صغرهما“ الخ (فتاویٰ عالمگیری عن البحر الرائق ۱۲/۲)۔

س: زید اور بکر حقیقی بھائی ہیں۔ زید کے چار لڑکے اور بکر کے دو لڑکیاں ہیں۔ زید اپنے بھائی بکر کو کہتا ہے کہ دونوں کا نکاح میرے لڑکوں سے کر دو۔ بکر ایک لڑکی کا نکاح کر دیتا ہے۔ دوسری لڑکی کا نکاح اپنی عورت کے بھتیجے سے کرتا ہے۔ کیا قرآن شریف و حدیث نبوی اس کو اجازت دیتی ہے کہ وہ اپنے بھائی کے لڑکے کو مجرم و تقسیم اولاد کر کے عورت کے بھتیجے کو تقسیم اولاد کرے۔ ان دونوں میں سے زیادہ حقدار کون ہے؟ زید اور بکر اور ان کی اولاد ہم عقائد، ہم عمر، حیثیت مال میں برابر، اور اعتقاد صحیح سلامت، اور صحت جسمانی اچھی رکھتے ہیں۔

ج: ولایت نکاح کی بناءً شفقت و رافت پر ہے، ولی کو حکم ہے کہ اپنے ذاتی فائدہ اور غرض و نفع سے بے پروا ہو کر، اپنی مولیہ کے لئے نیک اور صالح، پابند شرع، غیر مبتدع شوہر تلاش کرے، اور ایسے صحیح العقیدہ مسلمان سے بیاہے جو احکام اسلام کا پابند ہو، اور جہاں اس کی مولیہ کی زندگی اچھی طرح گزرنے اور بسر ہونے کا ظن غالب ہو۔ شوہر تلاش کرنے میں دولت و ثروت، برابری اور قومیت، حسب و نسب، دنیاوی جاہ و عزت، صنعت و حرفت کے پیچھے نہ پڑے۔

اسلام نے نکاح کے معاملہ میں ذات پات برادری پیشہ اور دولت کا لحاظ رکھنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ یہ سب چیزیں مسلمانوں میں ہندوؤں سے آگئی ہیں، ان مکروہ اور خلاف عقل و نقل امور کی وجہ سے مسلمان اور اسلام دونوں بدنام ہو رہے ہیں اور اسلام کی ترقی میں رخنہ پیدا ہو گیا ہے، پس تمام سمجھدار مسلمانوں کا فرض ہے کہ ان بیہودہ رسموں کے مٹانے کی کوشش کریں۔



نکاح کے معاملہ میں کسی ولی پر اس کے کسی قرابت دار کا شرعاً کوئی ایسا استحقاق نہیں ہے کہ اس کو رشتہ دینے میں ترجیح دے اور مقدم رکھے، بلکہ ولی کو اختیار ہے کہ اسلامی قاعدہ کے رو سے جس کی طرف ابھی اشارہ ہو چکا ہے، لڑکی کے حق میں جہاں مناسب اور بہتر دیکھے لڑکی کو بیاہ دے، ارشاد ہے: "وانکحوا الایامی منکم والصلحین من عبادکم" (النور: ۲۳)۔  
(مصباح ہستی)

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین از روئے شرع شریف کہ زید صحیح الاعتقاد، اہل حدیث، متبع سنت ہے۔ زید کی لڑکی عمر ۱۱ سالہ نابالغہ، صوم و صلوٰۃ کی پابند، مذہب اہل حدیث، نماز سنت کے مطابق ادا کرتی ہے۔ قرآن شریف و چند اردو کی اسلامی کتابیں پڑھ چکی ہے۔ ان شاء اللہ قریب بلوغ تک تعلیم حاصل کر لے گی۔ مذکور لڑکی کے لئے زید کا حقیقی چچا اپنے لڑکے کے لئے خطبہ کرتا ہے۔

اب عرض یہ ہے کہ زید کا چچا کہلانے کو تو اہل حدیث ہے، لیکن نماز میں آمین، رفع الیدین کرنے کا عادی نہیں۔ اپنی دونوں بیٹیوں کی شادی حنفی مذہب کے اشخاص سے کر دی ہے، زور رنج و تشنگو ہے، لڑکا جس کے لئے خطبہ کرتا ہے۔ ۱۰/۸ سال سے بالغ ہے صلوٰۃ کا پابند نہیں، اور نہ ہی جماعت اہل حدیث سے موانست رکھتا ہے، جب کبھی نماز پڑھتا ہے تو آمین رفع الیدین وغیرہ سنت کے مطابق پوری نہیں کرتا، سادہ قرآن شریف بھی نہیں پڑھا ہوا ہے۔ داڑھی بالکل خشخاشی قینچی سے کترا کر رکھتا ہے۔ بال بچوں والی ہمشیرگان پر غصہ کے وقت جوتا اتار لیتا ہے اور مار پیٹ بھی کر لیتا ہے، ممنوعہ مجالس، عرس، میلہ میں بھی شرکت کر لیتا ہے۔

کیا زید ایسے شخص سے جو کہ قریبی رشتہ دار ہے، اس کے سوا اور کوئی رشتہ دار نہیں، اپنی لڑکی مذکورہ بالا کا رشتہ کر دے، یا غیر رشتہ میں اہل حدیث متبع سنت سے کر دے، اگر رشتہ میں فتویٰ کا ہے، تو اس آیات قرآن کا کیا مفہوم ہے؟ جس میں صلہ رحمی کرنے کا حکم اور قطع رحمی کی ممانعت ہے؟ مفصل بیان قرآن شریف و حدیث شریف سے فرمایا جائے۔

یکم ربیع الثانی اتوار ۱۳۵۸ھ

عبدالرحمن ابن میاں نور احمد خاں صاحب مرحوم ٹھکیدار  
ریاست بھاول پور، مقام احمد پور شرقیہ  
انشین ذریعہ نواب صاحب محلہ فانیال

ج: صورت مسئلہ میں زید اپنی لڑکی کا نکاح اپنے چچا کے لڑکے کے بجائے، کسی پابند شریعت، متدین، متبع سنت شخص سے کرے، اگرچہ وہ زید کا رشتہ دار نہ ہو۔ باپ بلکہ ہر ولی پر فرض ہے کہ اپنی لڑکی اور مولیہ کے نکاح کے وقت اس کے فائدہ اور نفع کا خیال رکھنے کے ساتھ، ہونے والے شوہر کے اخلاق و عادات اور تدین و تقویٰ کا پورا لحاظ رکھے، یعنی: اپنی مولیہ کے لئے ایسا شوہر تلاش کرے جو پابند شریعت ہو اور جس کے ساتھ لڑکی کی زندگی اچھی طرح بسر ہو سکے۔

زید کا اپنے چچا کے بیٹے کے بجائے غیر رشتہ دار میں کسی متبع سنت متدین شخص سے نکاح کرنا صلہ رحمی والی آیات و احادیث کے

خلاف نہیں ہوگا صلہ رحمی کے حکم اور قطع رحم کی ممانعت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اپنے نفع اور نقصان سے آنکھیں بند کر لی جائیں، اور اپنی یا اپنے بچوں کی زندگی کو خطرہ میں ڈالے اور تباہ کرنے کی صورت اختیار کی جائے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الجواب صحیح

عبید الرحمن طالب الرحمانی

مدرسہ رحمانیہ دہلی

الجواب صحیح

عبد اللیل الرحمانی

مدرسہ رحمانیہ دہلی

☆ اسباب (جواز نکاح صغار) میں امام بخاری کا ماہ الاستدلال دو چیزیں ہیں:

(۱) آیہ کریمہ: ”واللائى لم یحضن“ (الطلاق: ۳)۔

(۲) حدیث حضرت صدیقہ: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجھا وہی بنت مست سنین“ (۱)، ان دونوں چیزوں

سے استدلال اس باب میں صحیح نہیں ہے۔ اول: یعنی استدلال آیہ کریمہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ استدلال بوجہ مخدوش ہے:

**وجہ اول:** اس آیت سے استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ ”واللائى لم یحضن“ میں صغار ہی داخل ہیں، اور یہ بات

جیز منع نہیں ہے کیوں نہیں جائز ہے کہ اس میں صرف وہی عورتیں داخل ہو، جو حیض کا سن رکھتی ہوں اور کسی بیماری کی وجہ سے حیض ان کو نہ آتا ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عورتوں کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حائض۔

(۲) غیر حائض۔

پھر غیر حائض کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) آنسہ۔

(۲) غیر آنسہ۔

پھر غیر آنسہ کی بھی دو قسمیں ہیں

(۱) کبیرہ مریضہ، مرض مذکور۔

الحاصل عورتوں کی پانچ قسمیں ہیں:

(۲) صغیرہ۔

(۱) حائض، (۲) حامل، (۳) آنسہ، (۴) کبیرہ مریضہ، مرض مذکور، (۵) صغیرہ۔ اللہ تعالیٰ نے ان پانچوں

میں سے تین کی عدت ذیل کے تین آیتوں میں بیان فرمادیں:

چنانچہ نمبر (۱) کی عدت آیہ کریمہ: ”والمطلقت یتربصن بأنفسهن ثلثة قروء“ (البقرة: ۲۲۸) میں بیان فرمادیں، اور نمبر (۲) کی عدت آیہ کریمہ: ”واولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن“ (الطلاق: ۴) میں، اور نمبر (۳) کی عدت: ”واللائی یسنن من المحيض من نسائکم إن اربتم فعدتهن ثلثة أشهر“ (الطلاق: ۴) میں بیان فرمادی۔ رہ گئی نمبر (۴) و نمبر (۵) اور رہ گئی ایک آیہ: ”واللائی لم یحصن“۔

اب یہاں غور طلب صرف یہ امر ہے کہ آیہ میں ان دونوں کی عدت کا بیان ہے، یا صرف نمبر (۴) کی عدت کا بیان ہے، یا صرف نمبر (۵) کی عدت کا بیان۔ اگر یہ دو امر ثابت ہو جائیں:

(۱) یہ کہ طلاق کی عدت اسی عورت پر واجب ہے، جو نکاح کے بعد مدخلہ بھی ہو چکی ہو، اور جو نکاح کے بعد مدخلہ نہ ہو چکی ہو، اس پر طلاق کی عدت واجب نہیں۔

(۲) یہ کہ صغیرہ شرعاً مدخلہ نہیں تو یہ امر بخوبی ثابت ہو جائے گا کہ آیہ کریمہ: ”واللائی لم یحصن“ میں، نہ ان دونوں نمبروں (۴ و ۵) کی عدت کا بیان ہے، نہ صرف نمبر (۵) کی عدت کا بیان بلکہ اس میں صرف نمبر (۴) کی عدت کا بیان ہے۔

واضح ہو کہ یہ دونوں امر ثابت ہیں۔ ان کا ثبوت آیہ کریمہ ہے: ”یا ایہا الذین آمنوا إذا نکحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لکم علیہن من عدة تعتد وئہا“ (الأحزاب: ۴۹)، اس آیہ سے ثابت ہے کہ طلاق کی عدت اس عورت پر واجب ہے، جو نکاح کے بعد مدخلہ بھی ہو چکی ہو، اور جو نکاح کے بعد مدخلہ نہ ہو چکی ہو اس پر طلاق کی عدت واجب نہیں۔ اور دوم کا ثبوت یہ آیہ کریمہ ہے: ”نسائکم حرث لکم فأتو حرثکم“ (البقرة: ۲۲۳) ای فأتوہن من حیث أنھن حرثکم، اور یہ ظاہر ہے کہ صغیرہ من حیث أنھن صغیرہ، حرث ہونے کی صالح نہیں ہے، پس اس کا شرعاً مدخلہ ہونا بھی مشکلی ہے، یعنی وہ شرعاً مدخلہ نہیں ہے۔ واضح ہو کہ یہ فعل (مجامعت) درحقیقت بقاؤنسل کے لئے ہے، اور اس خاص فعل کے لئے حکمت بالغہ سے کام لیا گیا ہے کہ انسان کیا حیوانات بھی اس جوش اور میلان طبعی کے ساتھ اس کام میں مصروف ہوتے ہیں، جس کا مشاہدہ شاید عدل ہے۔ اور صغیرہ ان دونوں باتوں سے محروم ہے، اور یہ ایک مسئلہ ہے جس میں اطباء یونانی، وغیرہ یونانی، سب ہم زبان ہیں، کسی کو بھی اس میں اختلاف نہیں ہے، یہاں تک کہ قانون شاہی جو رائج الوقت ہے، اس میں بھی صغیرہ کے ساتھ ہم بستر ہونا، بنظر اوس کی مضار کے قطعاً ممنوع کر دیا گیا ہے۔

یہاں سے بخوبی واضح ہو گیا کہ آیہ کریمہ: ”واللائی لم یحصن“ میں نمبر (۵) یعنی صغیرہ داخل نہیں ہے۔ یعنی اس آیت میں صغیرہ کی عدت کا بیان نہیں ہے، نہ انفراداً نہ اشتراً کا۔ بلکہ اس آیت میں صرف نمبر (۴) کی عدت کا بیان ہے، یعنی اس آیت میں وہی عورتیں مراد ہیں، جو بانجھ ہیں، اور سن ایساں کو جس میں حیض سے ناامیدی ہو جاتی ہے، نہیں پہنچی ہے، بلکہ ابھی ایساں رکھتی ہیں جس میں حیض کے آنے کی امید ہے، لیکن جو اسباب کہ حیض کے بند ہو جانے کی ہیں جن کی تفصیل کتب طبیہ میں مذکور ہے۔ (جیسے: قلت خون، یا



انسداد افواہ عروق رحم بسبب حرارت یا برودت یا یبوست، یا بسبب فرہی، یا بہ سبب انحراف رحم یا غیر ذلک)، انہیں اسباب میں سے کسی سبب سے اون کا حیض بند ہو گیا ہے، پس اس قسم کی عورتیں آیت کریمہ مذکورہ کے تحت میں داخل ہیں نہ صغیرہ۔ اور جب صغیرہ آیت کریمہ مذکورہ کے تحت میں داخل ہی نہیں ہے، تو اس آیت سے استنباط جواز نکاح صغائر کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے؟ فضلا عن أن یکون هذا الاستنباط حسناً.

**وجہ دوم:** آیت کریمہ: ”واللانی لم یحضن“ کی تقدیر عبارت بنظر اس کے سیاق (واللانی ینسن من المحیض من نسائکم) کے، یہ ہے: واللانی لم یحضن من نسائکم.

پس استدلال اس آیت سے اس بات پر موقوف ہے کہ صغائر بھی لسان عرب میں نساء ہوں، لیکن صغائر لسان عرب میں نساء نہیں ہیں اس لئے کہ نساء حرث ہیں کما مر من آية البقرة اور صغائر حرث نہیں ہیں۔ پس صغائر اس آیت کریمہ کے تحت میں داخل نہیں ہے۔

**وجہ سوم:** ”واللانی لم یحضن“ صفت ہے، اس کے لئے کوئی موصوف چاہئے اور موصوف بجز لفظ ”المنکوحات المطلقات“ کے اور کیا ہو سکتا ہے، تو تقدیر عبارت یہ ہوئی: المنکوحات المطلقات، اللانی لم یحضن، پس استدلال اس آیت سے اس بات پر موقوف ہے کہ اولاً: صحت نکاح صغائر ثابت کر لیا جائے۔ پھر اگر صحت نکاح صغائر اسی آیت سے ثابت کیا جائے، تو یہ دور صریح ہوگی وھو کما تری.

**ثانی:** یعنی: استدلال بحديث صدیقہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ استدلال بھی بوجہ مخدوش ہے:

**وجہ اول:** حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۹/۲۷ میں ابن بطلال کا یہ قول نقل کر کے اس کے دو جواب دیتے ہیں: پہلا جواب یہ دیا ہے: ”كانه أخذ ذلك من عدم ذكره، وليس بواضح الدلالة، بل يحتمل أن يكون ذلك قبل ورود الأمر باستيذان البكر، وهو الظاهر، فإن القصة وقعت بمكة قبل الهجرة“.

**وجہ دوم:** حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۹/۹۷ میں ابن بطلال کے قول مذکور کا دوسرا جواب یہ دیا ہے: ”حكى عن ابن حزم

عن ابن شبرمة، أنه زعم أن تزوج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة وهي بنت ست سنين، كان من خصائصه“.

**وجہ سوم:** حكي العلامة الزيلعي في نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية عن النووي: ”أن

الصحيح عند الأصولين، تقديم القول إذا عارضه الفعل، لأن القول يتعدى الى الغير، والفعل قد يقتصر عليه“.

اب رہا مہلب کا قول: ”اجمعوا أنه يجوز للأب تزويج ابنته الصغيرة، ولو كانت لا يوطأ مثلها“ الخ، اس کا

جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی نہیں ہے بلکہ اختلافی ہے۔ چنانچہ حافظ نے فتح الباری میں مہلب کے اس قول کو نقل فرما کر، اس مسئلہ میں

اختلاف ثابت کر کے، اس کا اجماعی ہونا باطل کر دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: ”إلأن الطحاوي حكي عن ابن شبرمة منعه فيمن

لا توطأ، وحكى ابن حزم عن ابن شبرمة مطلقاً، أن الاب لا يزوج بنته الصغيرة حتى تبلغ و تأذن“ (فتح الباری ۹۷/۹) اور یہی کفایہ شرح ہدایہ باب الأولیاء والأکفاء میں ہے: ”قال ابن شبرمة وابو بکر: أنه لا يزوج الصغير والصغيرة أحد حتى يبلغا“ الخ، اور یہی فتح الباری میں ہے: ”وقد احتج بعض الشافعية بحديث: لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر، قال: فإن قيل الصغيرة لا تستأمر، قلنا: فيه اشارة الى تأخير تزويجها حتى تبلغ، فتصير أهلاً للإستعمار، فإن قيل: لا يكون بعد البلوغ یتیمہ، قلنا: التقدير لا تنكح اليتيمة حتى تبلغ فتستأمر، جمعاً بين الأدلة“ الخ اور ملا علی قاریؒ مرآۃ شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں: ”ثم هي قبل البلوغ لا معنى لا ذنها ولا لا بانها، فكأنه صلى الله عليه وسلم شرط بلوغها، فمعناه لا تنكح حتى تبلغ فتستأمر“ الخ

الحاصل یہ مسئلہ اختلافی ہے نہ اجماعی۔ اس لئے کہ اجماع میں کل کا اتفاق شرط ہے کہ اگر ایک بھی مخالف ہوگا تو اجماع منعقد نہ ہوگا اور وہ مسئلہ اختلافی ہی رہے گا۔ منار میں ہے: ”والشرط اجتماع الكل، وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر“ الخ اور تنقیح میں ہے: ”وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الأكثر كاف، وعندنا يشترط، لأن الحجة اجماع الامة، فما بقى أحد من الامة لا يكون إجماعاً، وربما كان اختلفت الصحابة، والمخالف واحد بمقابلة الجمع الكثير“ الخ اور حدیث: ”لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر“ سے حکم عام نہیں لیا گیا ہے بلکہ آیۃ کریمہ: ”وابتلوا اليتيم حتى اذا بلغوا النكاح“ اور حدیث مسلم: ”يا رسول الله أنت أبر الناس وأوصل الناس وقد بلغن النكاح“ الحدیث۔ اور حدیث صحیحین: ”لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن“ سے حکم عام لیا گیا ہے اور اس حکم عام کے لینے میں قیاس کو کوئی دخل نہیں دیا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

(عبد السلام مبارک پوری)

- س: ایک لڑکی کا نکاح ۱۹۲۷ء میں حسب ذیل شرائط پر ہوا۔ یہ شرائط سرکاری اسٹامپ پر تحریر کی گئیں جس کا مضمون یہ ہے:
- ”ہمکہ چراغ دین ولد محمد ابراہیم سکنہ مہدی پور تحصیل ضلع لاہور کا ہوں۔ باقائی ہوش و حواس میں اپنے نابالغ بھتیجے محمد حسین ولد صدر دین کا نکاح میاں عبداللہ ولد محمد دین کی نابالغ لڑکی کے ساتھ مندرجہ ذیل شرائط پر کرنا چاہتا ہوں:
- ۱۔ لڑکا بالغ ہونے کے بعد مذہب اسلام پر قائم رہے مثلاً: توحید رسالت، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ کا پابند رہے۔ مذہب اسلام چھوڑ کر کوئی غیر مذہب اختیار نہ کرے۔ جیسے آج کل مختلف فرقہ جات نکل رہے ہیں۔
  - ۲۔ آج کل کی رسومات شرکیہ کا پابند نہ ہو۔
  - ۳۔ اپنی منکوحہ مذکور کو بدون عذر شرعی کوئی تکلیف نہ دے۔

۴۔ اپنا ملک چھوڑ کر کسی غیر ملک میں نہ چلا جائے۔

۵۔ اپنے سسرال کے گھر یعنی اپنی منکوحہ کے باپ کے یہاں آٹھ سال تک رہے، تاکہ شریعت کا پابند ہو جائے اور علم و ہنر اور اپنا کسب سیکھے۔

اگر یہ لڑکا ان شرائط کا خلاف کرے گا، تو بلوغت کے بعد منکوحہ کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا، جو مجھ کو اور اس لڑکے کے باپ کو منظور ہے۔ یہ سب شرطیں منظور ہیں۔

اگر یہ لڑکا بعد بلوغت ان شرائط کو پورا نہ کرے گا اور لڑکی کے باپ کے گھر تاریخ نکاح سے آٹھ سال تک نہ رہے، تو لڑکی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا، جس میں ہمارا کوئی عذر نہیں ہوگا، اور کسی قسم کا تنازعہ کیا جائے گا۔“

عرض یہ ہے کہ نکاح ہو گیا، لیکن بعد میں لڑکا آٹھ سال تک لڑکی کے باپ کے گھر نہیں رہا۔ ہاں اپنا ملک چھوڑ کر کسی اور ملک نہیں گیا اور نہ مذہب اسلام چھوڑ کر کوئی اور مذہب اختیار کیا ہے، لیکن رسومات کفریہ میں شامل ہوتا ہے، احکام اسلام کا پابند نہیں ہے۔ اور قبروں و مزارات پر بھی جاتا ہے۔ اور لڑکی اسلام کی پابند ہے، اس لئے آپس میں اتفاق نہیں رہتا تھا، اس لئے بعد میں لڑکی کے باپ نے کسی عالم سے نکاح فسخ کرا کے دوسری جگہ نکاح کر دیا ہے۔ شرطیں پوری نہ کرنے والوں سے کہا گیا کہ طلاق دیدو، لیکن وہ کہتے ہیں کہ ہم طلاق نہیں دیں گے اور تنازعہ بھی کرتے ہیں۔

۱۔ اب سوال یہ ہے کہ لڑکے کی نابالغی کی حالت میں باپ اور چچا نے نکاح کرنے کی وقت جو شرطیں لکھی ہیں ان کا پورا کرنا لڑکے کے ذمہ لازم ہے؟

۲۔ کیا ان کے پورا نہ کرنے سے لڑکی کو نکاح فسخ کرنے کا حق حاصل ہوا؟

۳۔ اور کیا لڑکی کے باپ نے نکاح فسخ کرا کے جو دوسرا نکاح کر رہا ہے، یہ نکاح صحیح ہوا؟

جواب میں عبارات کتب فقہیہ بھی تحریر فرمائی جائے تاکہ فریقین کی تسلی ہو جائے۔

از طرف میاں شفاعت محمد جماعت اہل حدیث

کانیاں والا ضلع شیخوپورہ ڈاک خانہ چچی، ملتان

ج: اس تحریر سے معلوم ہو رہا ہے کہ نابالغہ لڑکی مذکورہ کا نکاح صرف چچا کا پڑھوایا ہوا نہیں، بلکہ لڑکی مذکورہ کا باپ بھی نکاح پڑھوانے میں شریک تھا۔ تو باپ کا نکاح پڑھوایا یا باپ کی اجازت سے پڑھوایا ہوا نکاح صحیح لازم ہو جاتا ہے، تو اس نکاح کو لڑکی مذکورہ بوجہ خیار بلوغ کے فسخ نہیں کر دے سکتی، اور یہ شرائط مذکورہ شرائط فاسدہ ہیں، ان کی خلاف ورزی کرنے سے لڑکی کو نکاح کے فسخ نہیں کرانے کا قائم نہیں ہو سکتا تو ثانی نکاح کیا ہوا بغیر حاصل کر لینے طلاق یا خلع کے صحیح اور درست نہیں ہوا۔

فقط واللہ اعلم

اجاہد و کتبہ حبیب الرحمن عفی عنہ

نائب مفتی مدرسہ امینیہ دہلی۔

مہر مدرسہ امینیہ، دارالافتاء اسلامیہ دہلی



☆ صورت مذکورہ میں واضح ہو کہ جو شرطیں نکاح کے وقت لگائی گئی تھیں ان کا اپنا نام محمد حسین کے ذمہ لازم تھا، حدیث میں ہے: ”المسلمون عند شروطہم“ (۱) جب ان شرائط کا اپنا محمد حسین کی طرف سے نہ ہوا تو حسب اقرار محمد حسین و چراغ دین مسماۃ کو فسخ نکاح کا شرعاً حق حاصل ہے۔ مفتی صاحب مذکور کا یہ لکھنا کہ یہ شرائط فاسدہ ہیں، باعث تعجب ہے، احکام اسلامیہ کی پابندی کی شرطیں کس طرح فاسد ہوں گی، مسماۃ کو چاہئے تھا کہ فسخ کی اجازت حکومت وقت سے حاصل کر لیتی تاکہ کوئی شر باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم محمد یونس غفرلہ مدرس مدرسہ حضرت میاں صاحب دہلی

☆ صورت مسئلہ میں واضح ہو کہ جو شرطیں نکاح کے وقت چراغ دین اور صدر دین اور اس کے بیٹے محمد حسین کی طرف سے منظور کی گئی تھیں، ان کا پورا کرنا محمد حسین کے ذمہ لازم اور ضروری تھا، آں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”المسلمون عند شروطہم“ (ترمذی) (۲) اور فرماتے ہیں: ”إن أحق الشروط أن يوفى به ما استحللتم به الفروج“ (بخاری) (۳)، حضرت عمر فرماتے ہیں: ”الشروط عند مقاطع الحقوق“ (بخاری) (۴) جب محمد حسین کی طرف سے اولاً یہ شرطیں پوری نہ کی گئیں، تو چراغ دین و صدر دین کے اقرار کے مطابق مسماۃ مذکورہ کو نکاح کے فسخ کرانے کا اختیار شرعاً حاصل ہے۔ فسخ نکاح کے لئے مسلمان قاضی (جج) کی عدالت کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور اگر مسلم قاضی نہ ہو، تو سربراہ آوردہ دین دار مسلمانوں کی جماعت کے سامنے معاملہ پیش کر کے فسخ نکاح کی اجازت لینی چاہئے۔ ہر کس ونا کس کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ واضح ہو کہ شوہر محمد حسین عدالتی کارروائی کر کے لڑکی اور اس کے والد کو پریشان کر سکتا ہے کیوں کہ وجوہ قانون کی رو سے فسخ نکاح کی اجازت صورت مسئلہ میں حاصل نہیں ہے۔

عبید اللہ مبارکپوری

۱۷ مئی ۱۹۳۰ء

س: زید اور ہندہ کی شادی نابالغی میں ان کے ولیوں نے کر دی، اور قبل خلوت صحیحہ ہندہ نے خلع کر لیا۔ پھر کچھ دنوں کے بعد زید اور ہندہ راضی ہو گئے، سوال یہ ہے کہ رجعت کافی ہوگی یا نکاح جدید کی ضرورت ہے؟

(۱) بخاری کتاب الاحارۃ بات اجر السمسرۃ ۳/۵۳ (۲) کتاب الاحکام باب ۱۷ (۱۳۵۴) ۳/۶۳۵ (۳-۴) کتاب النکاح باب

الشرع فی النکاح ۱۳۸/۶

ج: رجعت کافی نہیں ہوگی یعنی: بغیر نکاح جدید کے ہندہ زید کے لئے حلال نہیں ہوگی، خلع طلاق ہو یا فسخ، بہر حال موجب بیونہ ہے اور یہاں تو فرقت قبل خلوت صحیح ہوئی ہے، جس میں عدت ہوئی ہی نہیں۔ پس یہاں رجعت کا تصور وہم بھی نہیں کیا جاسکتا۔ (محدث دہلی ج: ۹ ش: ۷ شوال ۱۳۶۰ھ / نومبر ۱۹۴۱ء)

س: خالدہ کے ولی نکاح اس کے سوتیلے بھائی ہوں گے یا نانائانی، جن کے یہاں خالدہ کی پرورش ہو رہی ہے؟

ج: صورت مسئلہ میں اس لڑکی کے جائز اور شرعی ولی اس کے یہ سوتیلے بھائی ہی ہیں۔ حق ولایت میں عندا لجمہو رعصوبت کا اور عصبات کی ترتیب میں الاقرب فالاقرب کا لحاظ ہوتا ہے، اور اس لڑکی کا موجودہ حالت میں عصبہ اقرب سوتیلا بھائی ہی ہے۔ ہاں لڑکی کے بالغ ہونے تک اس کی پرورش و تربیت کا حق شرعاً اس کی نانی ہی کو ہے۔

”فان لم تكن أم فام الأم أولى من أم الأب، وإن بعدت، لأن همد الولایة تستفاد من قبل الامبات“ (ہدایہ ۴/۴۱۴)۔

”والأم والجدّة أحق بالجارية حتی تحيض“ (ہدایہ ۴/۴۱۵) (مصباح ہستی)

س: ہندہ حمل سے تھی کہ اس کے شوہر بکرنے بلا کسی معقول سبب کے طلاق دے دیا، اس کے بطن سے ایک لڑکی مسماۃ زینب پیدا ہوئی۔ شوہر نے نہ مطلقہ کا نان نفقہ و مہر دین ادا کیا، اور نہ زینب مذکورہ کے خرچہ کی زیریاری قبول کی، بلکہ زیریاری سے بچنے کے لئے بکرنے صاف انکار کر دیا کہ یہ نوزائیدہ میری نہیں ہے، جس کی وجہ سے ہندہ کے باپ نے زینب کی پرورش کی اور انہیں کی سرپرستی میں وہ بالغ ہوئی۔ اس درمیان میں بکرنے کبھی بھی لڑکی کا سوال نہیں کیا اور نہ خرچ وغیرہ ادا کیا۔ ہندہ کے باپ نے اپنی نواسی کا نکاح اپنی ولایت میں کر دیا۔ سوال یہ ہے کہ یہ نکاح شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

نوٹ: نواسی نانا کی ولایت سے اتفاق رکھتی ہے اور باپ کی ولایت کی منکر ہے۔

ج: ہندہ کے بطن سے پیدا شدہ لڑکی بکرنی قرار دی جائے گی۔ لقولہ علیہ السلام: ”الولد للفراش“ (۱) اور بکرنے کے نفقہ کا ذمہ دار ہوگا حدیث اذنیہ صلی اللہ علیہ وسلم لہند بنت عتبہ، أن تأخذ من مال زوجها أبي سفيان، ما يكفيها وولدها بالمعروف، وهو في الصحيحين (۲) وغیرہما، قال العلامة البوفال فی الروضة الندية شرح الدر البهية (۳/۱۲): ”وتجب علی الوالد الموسر لولده المعسر، لحديث هند بنت عتبة المتقدم“، ہندہ کے ایام

(۱) بخاری کتاب الفرائض باب الولد للفراش ۹/۸، ومسلم کتاب الرضاع باب الولد للفراش (۱۴۵۷) ۲/۱۰۸۰ (۲) بخاری کتاب النفقات باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ۱۰۳/۳، ومسلم کتاب الأفضیہ باب قضیۃ هند (۱۷۱۴) ۳/۱۳۳۸۔

حمل کا نفقہ اور نو زائیدہ لڑکی کے مصارف و اخراجات بھی اس کے ذمہ واجب ہیں۔ "تقواہ تعالیٰ": "وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن حتی یضعن حملہن" (الطلاق: ۶)، قال العلامة البوقالی: "ہی تدل علی وجوب النفقة للحامل . سواء كانت فی عدة الرجعی" والبانن او الوفاة و كذلك يدل علیہ قول صلی اللہ علیہ وسلم لفاطمة بنت قیس: لا نفقة لك إلا تكونی حاملاً." (الروضة الندية ۱۱۹/۲).

نہیب کا اصل ولی اس کا باپ بکر ہے، لیکن چونکہ اس نے کبھی خبر گیری نہیں کی، اور ہمیشہ اس کے مصالح اور ضروریات سے غافل رہا، بلکہ یہ بھی کہہ دیا کہ وہ میری نہیں ہے، اس لئے اس کا حق ولایت ساقط ہو گیا اور وہ ولایت کے معاملہ میں کالعدم ہو گیا۔ لہذا بناء الولاية على الشفقة والنظر.

نہیب کی رضامندی سے اس کے نانائے اس کا نکاح کر دیا ہے، تو بلاشبہ یہ نکاح جائز ہے۔ باپ اور عصبی عدم موجودگی یا عضل کی صورت میں ذوی الارحام کو حق ولایت حاصل ہے "الولی عند الجمهور هو الأقرب من العصبۃ، وروی عن ابی حنیفۃ، أن ذوی الأرحام من الأولیاء" قال العلامة البوقالی: "الذی ینبغی التعزیل علیہ عندی، هو أن یقال أن الأولیاء هم قرابة المرأة، الأدنى فالأدنی، الذین یلحقهم الغضاضة إذا تزوجت بغير كفوء، وكان المزوج لها غیرهم، وهذا المعنی لا یختص بالعصبات، بل قد یوجد فی ذوی السهام کالأخ لأُم، وذوی الأرحام کابن البنت، وربما كانت الغضاضة معهما أشد منها مع بنی الأعمام ونحوهم، فلا وجه لتخصیص ولاية النکاح بالعصبات، كما أنه لا وجه لتخصیصها بمن یرث، ومن زعم ذلك فعلیہ الدلیل والنقل، بأن معنی الولی فی النکاح شرعاً اولیة: هو هذا، قال: فإن قلت إذا كان ولی النکاح هو أعم من العصبات كما ذکرته، فما وجهه؟ قلت: وجهه أنا وجدنا الولاية، قد اطلقت فی کتاب اللہ تعالیٰ علی ما هو أعم من القرابة: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض) ووجدناها أطلقت فی سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی ما هو أخص من ذلك. قال صلی اللہ علیہ وسلم: "السلطان ولی من لا ولی له"، ولاریب أنه لم یکن المراد فی الحدیث ما فی الآیۃ، والإلزام أنه لا ولاية للسلطان إلا عند عدم المؤمنین وهو باطل، لأنه أحدهم، بل له مزية علیہم لا توجد فی أفرادهم، وإذ ثبت أنه لم یکن المراد بالولی فی الحدیث الأولیاء المذكورین فی الآیۃ، فلیس بعض من یرث علیہ اسم الإیمان أولى من بعض إلا بالقرابة، ولا ریب أن بعض، القرابة أولى من بعض، وهذه الأولیة لیست باعتبار استحقاق نصیب من المال أو استحقاق التصرف فیہ، حتی یكون کالمیراث أو کولاية الصغیر، بل باعتبار أمر آخر، وهو ما یجده القرب من الغضاضة التي هی العار اللاصق به، وهذا لا یختص بالعصبات كما بینا. بل یوجد فی غیرهم،



ولاشک أن بعض القرابة أدخل في هذا الأمر من بعض، فالأبناء والأبناء أولى من غيرهم، ثم الإخوة لأبوين، ثم الإخوة لأب أو لأم، ثم أولاد البنين وأولاد البنات، ثم أولاد الإخوة وأولاد الأخوات، ثم الأعمام والأخوال، ثم هكذا من بعد هؤلاء، ومن زعم الاختصاص ببعض دون البعض، فليأتنا بعجبة، وإن لم يكن بيده إلا مجرد أقوال من تقدمه، فلسنا ممن يعول على ذلك". انتهى . (مصباح يستقي ذی الحجۃ ۱۳۷۱ھ)

س: لڑکی نابالغ کا نکاح اس کی والدہ نے اپنی مرضی سے روپیہ لے کر زید سے کر دیا، اب لڑکی بالغ ہے۔ لڑکی بعد بلوغ نکاح سے ناراضگی ظاہر کرتی ہے، اور کہتی ہے کہ میں سرال ہرگز نہیں جاؤں گی۔ لڑکی جس وقت سے شادی ہوئی ہے تا وقت بلوغ شوہر کے گھر نہیں گئی ہے، اب اس کا ارادہ طلاق لینے کا ہے لیکن شوہر طلاق دینے پر کسی طرح تیار نہیں ہے۔ آیا لڑکی کی قاضی شرعی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے؟ جب کہ ہندوستان میں کوئی قاضی شرعی موجود نہیں۔ موجودہ عدالتیں اس بارے میں کوئی حکم نہیں دے سکتیں۔ کیا لڑکی خود بخود اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے؟ فسخ نکاح میں قاضی شرعی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟

محمد احمد فیروز پور پنجاب

ج: صورت مسئلہ میں اس لڑکی کو شرعاً اپنا نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہے۔ "وإن زوجها غیر الأب والجد، لكل واحد منهما الخيار، إذا بلغ إن شاء أقام على النكاح، وإن شاء فسخ، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد اشترط فيه القضاء، بخلاف خيار العتق" كذا في الهداية (۲/۲۹۷)، عن ابن عباس: "أن جارية بكرأت النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فذكرت أن أباهاز زوجها وهي كارهة، فخيرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم".

(ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ) (۱)

صورت مسئلہ میں لڑکی کو موجودہ قانون کی رو سے بھی اپنا نکاح فسخ کرانے کا حق ہے پس اس کو عدالت کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ موجودہ عدالتیں موجودہ ایکٹ کی رو سے ایسا نکاح فسخ کرنے کا حق رکھتی ہیں۔ لڑکی خود نکاح نہیں فسخ کر سکتی۔ اس کے لئے قضاء قاضی ضروری ہے۔ اگر حاکم عدالت مسلمان ہو، تو اس کی تفریق اور فسخ معتبر ہوگی، اور اگر حاکم غیر مسلم ہو، تو اس کی تفریق کے بعد لڑکی کو چاہئے کہ اپنا معاملہ محلہ یا گاؤں یا برادری کے کم از کم تین بااثر، بارسوخ و دیندار آدمیوں کے سامنے پیش کرے۔ یہ بیچ معاملہ کی پوری تحقیق کر کے نکاح فسخ کر دیں اور اس عورت کو نکاح کی اجازت دے دیں۔ ہندوستان میں جبکہ شرعی قاضی نہیں ہے۔ (دیندار بیچ جماعت مسلمین عدول) قاضی شرعی کے قائم مقام ہوں گے۔ مگر ان بچوں کو بچاؤ کی صورت پیدا کر کے اس کام کا اقدام کرنا چاہئے، تاکہ شوہر

(۱) ابوداؤد کتاب النکاح باب فی البکریٰ زوجها ابوہا ولا یستأمرہا (۲۰۹۶) ۵۷۹/۲ ابن ماجہ کتاب النکاح باب من زوج ابنته وہی

عند الہی کارروائی کر کے لڑکی اور بچوں کو پریشان نہ کر سکے۔

(مصباح ہستی، جمادی الاول ۱۳۷۳ھ)

س: ایک لڑکی کا باپ افریقہ میں ہے۔ کیا ایسی صورت میں باپ کی توکیل کے بغیر لڑکی کا نانا اس کا نکاح مناسب جگہ کر سکتا ہے؟  
سائل حاجی محمد میاں ہرزک پیش امام ازہر کول ضلع قلابہ

ج: باپ ولی اقرب ہے اور نانا ولی ابعد۔ ”والترتیب فی العصبات فی ولایة النکاح، کالترتیب فی الإرث فالأبعد محجوب بالأقرب“ (ہدایہ ۲/۲۹۶)، ”وعند عدم العصبۃ، کل قریب یرث الصغیر و الصغیرۃ من ذوی الارحام یملک تزویجہا فی ظاہر الروایۃ عند ابی حنیفہ“ (عالمگیری ۱۳/۲)۔  
ولی اقرب کی حاضری و موجودگی میں ولی ابعد نکاح نہیں کر سکتا، اور اگر کر دے تو یہ نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا۔  
ولی اقرب اجازت دیدے اور راضی ہو جائے تو یہ نکاح درست اور صحیح ہوگا ورنہ نہیں:

”فبان زوج الصغیر والصغیرۃ ابعد الاولیاء، فان کان الأقرب حاضراً، وهو من أهل الولاية توقف نکاح لأبعد علی اجازتہ“ (عالمگیری ۱۳/۲)، ہاں اگر ولی اقرب غائب ہو بغیبت منقطعہ تو ولایت نکاح ولی ابعد کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، یعنی: ولی اقرب کی غیبت کی حالت میں بغیر اس کے وکیل بنانے اور اجازت دینے کے، ولی ابعد اپنی ولایت میں لڑکی کا نکاح کر سکتا ہے: ”فاذا غاب الولی الأقرب غیبۃ منقطعۃ، جاز من هو ابعد عنه أن یزوجہ“ (ہدایہ ۲/۲۹۹)، ”ثم قد بالغیۃ بمسافة القصر، وهو اختیار اکثر المتأخرین وعلیہ الفتوی“ (عالمگیری ۱۳/۲)۔

صورت مسئلہ میں اگر بجز باپ اور نانا کے لڑکی کے عصبات میں سے مثل دادا، بھائی، بھتیجا، چچا، چچا زاد بھائی وغیرہ کے کوئی نہیں ہے، تو اس کا نانا بغیر باپ کی توکیل و اجازت کے اپنی ولایت میں اس کا نکاح کر سکتا ہے کما یظہر من العبارات المذكورة، سلسلہ رسل و رسائل کی سہولت کی وجہ سے باپ سے موثق تحریری اجازت حاصل کرنی مشکل نہیں ہے، اس سے مناسب اور بہتر یہ ہے کہ خط و کتابت کر کے اس لئے باقاعدہ اجازت نامہ حاصل کر لیا جائے۔

(محدث دہلی ج: ۸، ش: ۶ شعبان ۱۳۵۹ھ / اکتوبر ۱۹۴۰ء)

☆ آپ نے لکھا ہے کہ: ”اس لڑکی کی نسبت و عقد نکاح کے سلسلہ میں باپ کو لکھا جاتا ہے تو وہ کوئی اطمینان بخش جواب نہیں دیتا۔“  
باپ کی طرف سے اطمینان بخش جواب نہ آنا ایک گول مول اور مبہم بات ہے۔ ایسے سوالات میں صورت واقعہ پوری طور پر کھول کر بیان کر دینا چاہئے، ولایت نکاح کی بنیاد قرابت کے ساتھ نظر و شفقت پر ہے۔ باپ دادا کا طرز عمل نظر و شفقت کے خلاف ہے، تو ولایت نکاح

لڑکی کے انبیاء البعد (بھائی پھر بھتیجا، پھر چچا، پھر چچا زاد بھائی) کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ ان کی اجازت و مشورہ کے بعد لڑکی سے اذن حاصل کر کے، اس کے نانایا ماموں جہاں مناسب سمجھیں اس کا نکاح کر سکتے ہیں۔ بعض دفعہ ایسے مواقع میں نکاح کے بعد باپ وغیرہ شہر و قلعہ اور خلاف و شقاق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس لئے نانیہاں والوں کو اس سے بچاؤ کا خیال رکھنا ہوگا۔ واللہ اعلم

عبید اللہ رحمانی ۱۳۷۸ھ/۷/۲۳

(نقوش شیخ رحمانی ص: ۲۸/۲۹)

س: عرصہ تین سال کا ہوا زید نے اپنی بہن ہندہ کا نکاح، جب کہ وہ نابالغ تھی کسی شخص سے کر دیا۔ شرعاً بالغ ہونے پر جب اس کو اس کا علم ہوا کہ وہ اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے، تو اس نے بذریعہ وکیل اپنے شوہر کو نکاح فسخ کرنے کی نوٹس دی، جس کا اب تک اس کے شوہر نے کوئی جواب نہیں دیا۔ کیا اس صورت میں اس کا نکاح فسخ ہو گیا؟  
(نوٹ: زوجین میں اب تک خلوت نہیں ہوئی ہے۔)

(نذیر احمد آباد)

ج: ہندہ کے محض نوٹس سے نکاح فسخ نہیں ہوا۔ خیال بلوغ میں تفریق بغیر شرعی قاضی، یا مسلمان حاکم، یا شرعی پنچایت کے نہیں ہو سکتی، پس ہندہ کو چاہئے کہ عدالت میں مرافعہ پیش کر کے مسلمان حاکم سے فسخ کی ڈگری حاصل کرے اور اگر عدالت میں مسلمان حاکم نہ ہو، تو اسلامی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کرے، یہ پنچ شرعی شہادت کے ذریعہ اس کے معاملہ کی پوری تحقیق کریں، تحقیق سے جب یہ ثابت ہو جائے کہ ہندہ کا نکاح اس کے بھائی نے ہندہ کی نابالغی میں کر دیا تھا، اور ہندہ نے بعد بلوغ، نکاح سے ناراضی ظاہر کر دی تھی، تو یہ پنچ ہندہ کا نکاح فسخ کر دیں۔ ظاہر یہ ہے کہ ہندہ کا مسئلہ خیال بلوغ سے ناواقف ہونے کا غدر مسوع ہو جائے گا پس اس نے اگرچہ مجلس بلوغ ہی میں ناراضا مندی نہیں ظاہر کی ہے، بلکہ بعد بلوغ مسئلہ جاننے کے بعد ناراضا مندی ظاہر کی ہے، پھر بھی اس کو خیال بلوغ حاصل تھا۔ پس وہ طریق مذکورہ بالا نکاح فسخ کر سکتی ہے۔ واللہ اعلم

(مصباح ہستی جمادی الاول ۱۳۷۳ھ)

س: زید کہتا ہے کہ غیر حقیقی یعنی: چچیری بھتیجی سے نکاح جائز ہے، مگر بکر کہتا ہے کہ اس کا کیا ثبوت ہے؟ جواب میں زید نے حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما کا واقعہ پیش کیا۔ بکر نے کہا کہ یہ واقعہ آیت نازل ہونے سے پہلے کا ہے؟ آیت نازل ہونے کے بعد اگر اس قسم کا کوئی ثبوت ہو تو بتاؤ۔ مفصل اور مدلل جواب دیں کہ ان میں کون صحیح ہے اور کون غلط؟

ج: صحیح زید ہی کا قول ہے اور وہی حق پر ہے:

۱۔ حضرت علی اور فاطمہ رضی اللہ عنہما کا نکاح بعد ہجرت قبل از غزوہ بدر، مدینہ منورہ میں ہوا ہے۔ پس دونوں واقعے (نزول آیت



محرمات نکاح اور نکاح علی بفاطمہ (مدنی ہوئے اور اس امر کا کہ واقعہ نکاح آیت محرمات کے نزول سے پہلے کا ہے، کوئی ثبوت نہیں۔  
بالفرض نزول آیت، نکاح کے بعد ہوا ہو، تو آیت ہرگز ایسے نکاح کی محرم اور مخالف نہیں ہے۔

۲۔ آیت محرمات میں الفاظ: ”أخواتکم“، ”بنات الأخ“، ”بنات الأخت“ مطلق ہیں اور باتفاق تمام فرق اسلامیہ: ”أخواتکم“ سے حقیقی، علاقائی، اخائی بہنیں مراد ہیں۔ چچیری، خلیری، ممیری بہنیں اس سے خارج ہیں۔ اسی طرح ”بنات الأخ“ اور ”بنات الأخت“ سے صرف حقیقی، علاقائی، اخائی بھائیوں اور بہنوں کی بیٹیاں، پوتیاں مراد ہیں۔ چچا زاد، خالہ زاد، ماموں زاد بھائی، بہن کی بیٹیاں، پوتیاں اس سے خارج ہیں۔ اس اجماع کی مخالفت کوئی معاند یا مجنون ہی کر سکتا ہے۔

۳۔ اگر ان الفاظ کے اطلاق سے غیر حقیقی یعنی: چچیری بھتیجی وغیرہ کی حرمت پر استدلال درست ہو، تو پھر کسی مسلمان مرد کا کسی مسلم عورت سے نکاح کرنا جائز ہی نہ ہو، اس لئے کہ الفاظ مذکورہ مطلق ہیں ان میں نسبتی وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے: ”إنما المؤمنون أخوة“ (الحجرات: ۱۰) کی رو سے تمام مسلمان مرد عورت ایک دوسرے کے بھائی ہیں، لہذا بکر کے مزمومہ استدلال کے مطابق آج سے نکاح کا سلسلہ ہی بند کر دینا چاہئے۔ نعوذ باللہ من مثل هذه الخرافات والهدایات والترہات۔

۴۔ غیر حقیقی یعنی: چچیری بھتیجی سے نکاح شریعت اسلامی کی رو سے حرام و ممنوع ہوتا، تو آیت محرمات کے نزول کے بعد آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم علی اور فاطمہ کے درمیان فوراً تفریق کر دیتے، جیسا کہ آپ ﷺ نے ان لوگوں کو جن کے نکاح میں چار سے زائد عورتیں تھیں پانچویں اور اس سے اوپر کی عورتوں کو الگ کر دینے کا حکم دیا، اور جن کے نکاح میں بیک وقت دو بہنیں تھیں، ان میں سے ایک کو الگ کر دیا، اسی طرح ہر جاہلی نکاح کو جو شرعاً حرام کر دیا گیا تھا ختم کر دیا۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا علی کے نکاح کو قائم و باقی رکھنا، اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ آیت چچیری، خلیری، ممیری بھتیجی اور بھانجیوں کو شامل نہیں۔ واللہ اعلم

(مصباح ہستی)

س: ہندہ کا شوہر ہر مرجانے کے چار برس بعد، اس کے سر نے برادری کے لوگوں کو اکٹھا کر کے ہندہ پر زور ڈالا کہ وہ اپنے مرحوم شوہر کے چھوٹے بھائی کے ساتھ نکاح کرے، چونکہ اس کا یہ دیور بہت نالائق ہے، اس لئے وہ انکار کرتی رہی۔ بالآخر لوگوں کے زیادہ دباؤ ڈالنے سے اوپری دلی سے راضی ہو گئی، لیکن نکاح خواں سے کہا کہ: تم آگے آگے کلمے پڑھتے جانا میں آہستہ سے منہ میں پڑھوں گی کیوں کہ اونچی آواز سے کہنے سے مجھ کو شرم آتی ہے، اس طرح اس کا نکاح کر دیا گیا اور اب اس کے یہاں لڑکا پیدا ہوا ہے، لیکن اب ہندہ یہ کہتی ہے کہ: میں نے کلمے منہ میں بھی نہیں پڑھے تھے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی حالت میں نکاح درست ہوا یا نہیں؟

(سید نور حسین۔ ضلع شیخوپورہ)

ج: نکاح عورت کی عبارت (ایجاب و قبول) پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا، اس لئے عورت کا ایجاب و قبول کے کلمات اونچی آواز سے یا منہ میں آہستہ کہنا فضول اور لغو ہے۔ نکاح صحیح اور منعقد ہونے کے لئے عورت کی رضا مندی اور اجازت اور اس کی طرف سے اس کے ولی کی عبارت (ایجاب و قبول) اصلہ یا وکالہ ضروری ہے، پس جب ہندہ نے رضا مندی ظاہر کر دی اور نکاح کی اجازت دے دی، اس کے بعد اس کے ولی نے (باپ ہو، یا دادا، یا بھائی یا چچا اور اگر کوئی رشتہ دار نہیں تھا تو گاؤں کے سردار نے ولی بن کر) اس کا نکاح اس کے دیور سے کر دیا تو یہ نکاح صحیح اور درست ہو گیا۔

(محدث دہلی ج: ۹ ش: ۱ ربيع الآخر ۱۳۶۰ھ / مئی ۱۹۴۱ء)

س: ہندہ بیوہ ہے اور اس کی ایک لڑکی ہے۔ زید رنڈوا ہے اور اس کا ایک لڑکا ہے۔ اب زید ہندہ سے اور اپنے لڑکے کا ہندہ کی لڑکی سے نکاح کرنا چاہتا ہے، کیا یہ دونوں نکاح جائز ہوں گے؟

ج: بلاشبہ دونوں کا نکاح جائز ہوں گے۔ یہاں حرمت مصاہرت متحقق ہے، نہ حرمت نسب، اور نہ حرمت رضاعت۔ جیسے: زید اور ہندہ اجنبی ہیں، اسی طرح ہندہ کی لڑکی اور زید کا لڑکا آپس میں اجنبی ہیں۔ ”واما بنت زوجة أبيه او ابنه فحلال“ (در مختار)، ”قال الخیر الرملى: ولا تحرم بنت زوج الام ولا امه ولا أم زوجة الأب ولا بنتها“ (در المختار ۳۸۳/۲)۔

(محدث دہلی ج: ۸ ش: ۸ شوال ۱۳۵۹ھ / دسمبر ۱۹۴۰ء)

س: زید کی دو لڑکیاں ہیں۔ بکر ان دونوں میں سے ایک سے اپنا اور دوسری سے اپنے لڑکے کا نکاح کرے تو اس کے متعلق شریعت کا کیا حکم ہے؟

(سائل شیخ عبداللہ نکھیری پورہ بھوپال)

ج: یہ صورت بلاشک و شبہ بالاتفاق جائز ہے کیوں کہ حرمت اور عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی۔

(محدث دہلی ج: ۸ ش: ۸ شوال ۱۳۵۹ھ / دسمبر ۱۹۴۰ء)

س: شاکرہ اور عابدہ دو بہنیں ہیں۔ اخیانی یا سوتیلی اور دونوں کی شادیاں ہو گئی ہیں۔ شاکرہ سے ایک لڑکی ہے اور عابدہ کا انتقال ہو گیا۔ اب عابدہ کا شوہر شاکرہ کی لڑکی سے نکاح کرنا چاہتا ہے، تو کیا درست ہو سکتا ہے؟

ج: ہاں عابدہ کا شوہر عابدہ کے مرجانے کے بعد عابدہ کی بھانجی، یعنی: اس کی بہن شاکرہ کی لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے۔ خالہ و بھانجی دونوں کو بیک وقت جمع کرنا ممنوع ہے۔ یکے بعد دیگرے یعنی: ایک کے مرجانے یا طلاق دے کر نکاح سے علیحدہ کر دینے کے بعد

دوسری سے نکاح کرنا بالاتفاق جائز ہے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”لا یجمع بین المرأة و خالتها“ (۱) (بخاری).  
(مصباح ہستی)

س: زید نے ہندہ سے نکاح کیا اور خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دے دیا۔ پھر ہندہ سے بعد عدت عمرو نے نکاح کر لیا جس سے ایک لڑکی خالہ پیدا ہوئی۔ سوال یہ ہے کہ کیا زید کے لڑکے بکر (جو زید کی سابق بیوی، نہ نب ہے) سے کا نکاح عمرو کی لڑکی خالہ سے جائز ہے؟  
(عبدالوہاب سندھ)

ج: زید کے لڑکے بکر کا نکاح عمرو کی اس لڑکی (خالہ) سے جائز ہے کیونکہ یہ محرمات مذکورہ فی القرآن والحدیث میں داخل نہیں ہے، اور حرمت کی کوئی وجہ یہاں متحقق نہیں ہے۔ ارشاد ہے: ”وأحل لكم ما وراء ذالکم“ (النساء: ۲۴)  
(محدث دہلی ج: ۹ ش: ۸ ذی القعدہ ۱۳۶۰ھ / دسمبر ۱۹۴۱ء)

س: ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور دخول بھی کر چکا ہے، اسی عورت کی حقیقی بہن کی ایک لڑکی ہے جو دوسرے شوہر سے ہے، اگر شخص مذکور اس لڑکی سے نکاح کرنا چاہے تو اس کے لئے حلال ہے یا حرام؟

ج: عورت اور اس کی بھانجی دونوں کو ایک ساتھ نکاح میں نہیں رکھ سکتا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”لا یجمع بین المرأة و خالتها“ (۲) ہاں خالہ کے مرجانے یا اس کو طلاق دیدینے کے بعد اس کی بھانجی سے نکاح کر سکتا ہے، یا پہلے بھانجی سے نکاح کیا ہو، تو اس کے مرجانے یا اس کو طلاق دیدینے کے بعد اس کی خالہ سے نکاح کر سکتا ہے۔  
(مصباح ہستی)

س: سوتیلی خالہ سے نکاح کے متعلق شریعت کا کیا حکم ہے؟

(اسلم اڑیسوی)

ج: سوتیلی خالہ سے نکاح کرنا بالاتفاق حرام ہے اور اس کی حرمت بالکل واضح ہے۔ تعجب ہے کہ اس بارے میں آپ جیسے لوگوں کے دلوں میں کیوں کھٹک باقی ہے؟ خالہ: ماں کی بہن کو کہتے ہیں، اور سب جانتے ہیں کہ بہن تین قسم کی ہوتی ہیں:

۱۔ سگی اور حقیقی یعنی: مادری و پدری، اختلاب و لام۔

۲۔ سوتیلی یعنی: پدری و علاتی، اختلاب۔

۳۔ مادری یعنی: اخانی، اختلاب۔

ان کی حقیقی بہن اپنی حقیقی اور سگی خالہ ہے، اور ماں کی سوتیلی بہن اپنی سوتیلی خالہ ہے، اور ماں کی اخانی بہن اپنی اخانی خالہ ہے اور



قرآن میں: ”وخالاتکم“ (النساء: ۲۳) مطلق ہے۔ جس طرح و اخواتکم مطلق ہے اور تینوں قسموں کی بہنوں کو شامل ہے اور تینوں کی حرمت پر سب کا اجماع ہے، ٹھیک اسی طرح: ”عماتکم“ اور خالاتکم کے الفاظ تینوں قسم کی پھوپھیوں اور خالائوں کو شامل ہیں، اس لئے ان کی حرمت میں اب سے پہلے کسی کا اختلاف نہیں ہوا ہے۔

”والاخوان من الجهات الثلاث من الابوين، أو من الأب أو من الأم، لقوله تعالى: وأخواتکم، والعمات: أخوات الأب من الجهات الثلاث، وأخوات الأجداد من قبل الأب و من قبل الأم، لقوله: و عمامتکم والخالات إخوان الام من الجهات الثلاث و أخوات الجدات، وان علون بقوله: و خالاتکم“ (المغنی ۹/۵۱۴)۔

”والاخوان: یصدق علی الأخت لأبوين أو لأحدهما، والعمة: اسم لكل أنثی شارکت أباک فی أصلیه أو أحدهما، والخاله: اسم لكل أنثی شارکت أمک فی أصلیها أو فی أحدهما“ (تفسیر فتح القدیر للشوکانی ۱/۴۴۵)۔

(تنقیح سوال سابق بعد از خواندن جواب مذکور):

س: سوتیلی خالہ سے میری مراد سوتیلی ماں کی حقیقی بہن تھی، دراصل ہمارے یہاں سے کچھ فاصلہ پر ایک گاؤں میں یہ واقعہ پیش آیا ہے کہ زید کی پہلی بیوی سے ایک لڑکا بکر تھا۔ اس پہلی بیوی کے انتقال کے بعد زید نے دوسری شادی کی، دوسری بیوی کی ایک حقیقی بہن تھی جس کا نکاح زید نے اپنے لڑکے بکر سے کر دیا۔ مولوی..... صاحب نے انہیں جواز کا فتویٰ دیا تھا؟۔

(اعلم ازیسی)

ج: باپ کی منکوحہ یا موطوہ کو ”سوتیلی ماں“ کہنا خالص عجمی اور غیر شرعی اصطلاح ہے، قرآن وحدیث میں اس کو منکوحہ الاب کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ اور منکوحہ الاب کی بہن کو ”سوتیلی خالہ“ کہنا اور بھی غلط ہے۔ ”سوتیلی خالہ“ شرعاً، عقلاً، عرفاً أم یعنی: اپنی ماں کی سوتیلی بہن ہی ہو سکتی ہے۔

قرآن نے محرمات کے سلسلے میں جن عورتوں کو بیان کیا ہے، ان میں دوسرے نمبر پر ”امہات“ کو رکھا ہے۔ ”أم“ کا معنی والدہ ہے اور اس سے مراد وہ عورت ہے جو مرد کی اصل ہو اور مرد اس کی فرع اور جزو ہو، خواہ بلا واسطہ ہو جیسے: ماں، یا بالواسطہ جیسے: دادی اور نانی، مطلب یہ ہوا کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصول ہیں اور جن کے تم جزو اور فرع ہو، تم پر حرام ہیں

چھٹے نمبر پر ”خالات“ کو بیان کیا گیا ہے اور اس سے مراد أم کی بہن ہے، خواہ وہ حقیقی ہو تو سگی خالہ ہوگی، یا اخیانی ہو، تو اخیانی خالہ ہوگی، یا سوتیلی ہو، تو سوتیلی ہوگی۔

”منکوحہ الاب“ سے نکاح کرنے ”لا تنکحوا ما نکح آبائکم“ (النساء: ۲۴) کی رو سے حرام ہے، اور یہ ”امہاتکم“

کے اندر داخل نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر ”ام“ کا مفہوم صادق نہیں ہے باپ کی منکوحہ بیٹے کی اپنی اصل نہیں ہے بلایا واسطہ، اور نہ بواسطہ پس ”منکوحۃ الاب“ کی بہن بھی ”خالاتکم“ میں داخل نہیں ہوگی کیوں کہ وہ مرد کی اپنی اصل (ماں، دادی، نانی) کی بہن نہیں ہے، لہذا اس سے نکاح کرنا جائز ہوگا، اور اس کو ”خالاتکم“ میں داخل سمجھ کر محرمات میں شمار کرنا بلاشبہ غلط ہوگا۔

قرآن نے تین قسم کی عورتوں کو حرام کیا ہے۔ ۱۔ نسیہ، ۲۔ صہریہ، ۳۔ رضاعیہ۔ اور منکوحۃ الاب کی بہن، نہ تو محرمات نسیہ میں داخل ہے، نہ صہریہ میں، اور نہ رضاعیہ میں۔ غرض یہ کہ حرمت کے ان تینوں سببوں میں سے یہاں کوئی سبب متحقق نہیں ہے، پس اس سے نکاح کے جواز میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے ”أحل لکم ما وراء ذلکم“ کی رو سے بلاشبہ اس سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔

اپنے باپ کی منکوحہ کی پہلے شوہر سے پیدا شدہ لڑکی سے جو اس کی فرع اور جزو ہے، نکاح کرنا بلاشبہ جائز ہے، تو اس کی بہن سے جو نہ تو اس کی فرع اور جزو ہے اور نہ اصل ہے، بلکہ اس کے اصل کی فرع ہے بدرجہ اولیٰ نکاح کرنا جائز ہوگا۔

س: ایک لڑکے کی ماں فوت ہوگئی تو اس کی دادی نے اس کو دودھ پلایا اور اسی کے دودھ سے اس کی پرورش ہوئی، اب اس لڑکے کا نکاح اس کی پھوپھی کی لڑکی سے جائز ہے یا نہیں؟

ج: ناجائز ہے۔ کیوں کہ صورت مسئلہ میں لڑکے کی پھوپھی اس کی رضاعی بہن ہوگئی اور لڑکے اور پھوپھی کی لڑکی کے درمیان ماموں بھانجی کا رشتہ ہوا اور جس طرح اپنے نسبی بھائی یا بہن کی لڑکی یعنی نسبی بھتیجی اور بھانجی سے نکاح حرام ہے، اسی طرح اپنے رضاعی بھائی اور بہن کی لڑکی یعنی اپنی رضاعی بھانجی اور بھتیجی سے بھی نکاح کرنا حرام ہے۔

(۱) ”عن أم حبیبة أنها قالت لرسول لله صلى الله عليه وسلم: أن قد تحدثنا، أنك ناکح درة بنت ابی سلمة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعلی أم سلمة، لو لم أنکح أم سلمة ما حلت لی، إن أباهأ أخی من الرضاة“ (بخاری ومسلم) (۱)۔

(۲) ”وعن ابن عباس قال: قيل للنبی صلى الله عليه وسلم: ألا تزوج ابنة حمزة، قال إنها ابنة أخی من الرضاة“ (بخاری ومسلم) (۲)، ”وکذا العمات والخالات وبنات الأخ، بنات الأخت من الرضاة إجماعاً، لقوله صلى الله عليه وسلم: یحرم من الرضاة ما یحرم من النسب“، قاله القاضی ثناء الله الفانی فنی فی

(۱) صحیح البخاری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم التی ارضعنکم ۱۲۵/۶۔ ومسلم کتاب الرضاة، باب تحريم الریبة واخت المرأة (۱۴۴۹) ۱۰۷۲/۲۔ (۲) صحیح البخاری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم التی ارضعنکم ۱۲۵/۶ صحیح مسلم کتاب الرضاة، باب تحريم ابنة الأخ من الرضاة (۱۴۴۷) ۱۰۷۱/۲۔

التفسير المظهری تحت قوله تعالى: "وأمهاتكم اللائی أَرْضَعْنَكُمْ وَأُخْوَاتُكُمْ مِنَ الرضاعة".  
(محدث، ج ۹، ص ۹۰، ربيع الآخر ۱۳۶۶ھ / مئی ۱۹۴۱ء)

☆ رضاعت محرمہ کے بارے میں علماء اہلحدیث مختلف الخیال ہیں، اکثریت شافعیہ کے موافق معلوم ہوتی ہے اور بعض علماء نے مالکیہ و حنفیہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، قرآنی آیات اور احادیث کا اطلاق حنفیہ و مالکیہ کا موید ہے۔ مقلد شراح حدیث و مفسرین قرآن نے ایک دوسرے کی تردید اور تائید میں بڑی لمبی بحثیں لکھی ہیں۔ احتیاط حنفیہ اور مالکیہ کے مسلک میں ہے۔  
محدث بنارس (شیخ الحدیث نمبر)

س: زید کی ایک خالہ ہے جس کے لٹن سے ایک لڑکا پہلے پہل بکری پیدا ہوا ہے۔ اس خالہ نے زید کو بکر کا دودھ ایام شیرخوارگی میں پلایا ہے۔ پس زید اور بکر آپس میں دودھ بھائی ہوئے، بعد ازاں اس خالہ کے لٹن سے ۲ سال بعد ایک اور لڑکا ہوا ہے اور پھر تیسری لڑکی دو سال بعد پیدا ہوئی ہے، اب اس لڑکی کی عمر ۱۶ سال ہے، کیا زید جو اس لڑکی کا خالہ زاد بھائی ہے اس لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے؟  
(عبد الجبار بیگ، بنگلور شہر)

ج: زید اپنی اس خالہ زاد بہن سے نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ زید اس لڑکی کا رضاعی بھائی ہے اور وہ اس کی رضاعی بہن اور رضاعی بھائی بہن کا نکاح آپس میں حرام ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: "یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب" (بخاری) (۱) اور قرآن کریم میں ارشاد ہے "وأخواتکم من الرضاعة"۔ علامہ سید نواب صدیق حسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "ولأخت من الرضاع التي أَرْضَعْتَهَا أُمُّكَ بِلَبَانِ ابْنِكِ سَوَاءَ أَرْضَعْتَهَا مَعَكَ أَوْ مَعَ مَنْ قَبْلَكَ أَوْ بَعْدَكَ مِنَ الْإِخْوَةِ وَالْأَخَوَاتِ"۔ (تفسیر فتح البیان ۲۰۵/۱۰) اپنے ساتھ اور پہلے یا بعد بہر دو صورت دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ پس صورت مسئلہ میں زید اس لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔  
(مصباح ہستی)

س: زوجہ کی موجودگی میں زوجہ کی علاقائی بہن کی نواسی (بنت البنت) کو نکاح کرنا اور ایسی دو عورت کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا شرعاً صحیح و درست ہے یا نہیں؟

بعض لوگ کہتے ہیں کہ: قرآن شریف کے اندر جن چودہ عورتوں کو نکاح کرنے کی حرمت مذکور ہے چونکہ یہ عورت زوجہ کی علاقائی بہن



کی نواسی ان میں سے نہیں ہے، اس لئے زوجہ کے موجود ہونے کے باوجود اس کی علاقائی بہن کی نواسی کو نکاح کرنا حرام نہیں ہے بلکہ صحیح و جائز ہے۔ آیا ان کا یہ قول صحیح ہے یا نہیں؟ اگر صحیح نہ ہو، تو وہ لوگ "من اعتقد الحرام الحلال لا یکفر" کے تحت میں داخل ہوں گے یا نہیں، اس صورت موقومہ بالا میں قول فیصل اور تحقیقی مسئلہ کیا ہے۔

ج: ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا حرام اور ممنوع ہے۔ اہل حضرت ﷺ فرماتے ہیں: "لا یجمع بین المرأة وعمتها و بین المرأة وخالتها"، متفق علیہ (۱)، وفی روایۃ لأبی داود: "لا تنکح المرأة إلی عمتها، ولا العمة علی بنت أخيها، ولا المرأة علی خالتها، ولا الخالة علی بنت أختها، لا تنکح الکبریٰ علی الصغری، ولا الصغری علی الکبریٰ"۔ (۲)۔

قال النووي فی شرح مسلم: "هذا دلیل لمذاهب العلماء كافة، أنه یحرم الجمع بین المرأة وعمتها، و بینهما و بین خالتها، سواء كانت عمة أو خالة حقیقة، وهی أخت الأب وأخت الأم أو مجازیة وهی أخت أبی الأب وأخت أبی الجد وإن علا، أو أخت أم الأم وأم الجدة من جهتی الأم والأب وإن علمت، کلهن یاجماع العلماء یحرم الجمع بینهما، وقالت طائفة من الخوارج والشیعة یجوز" الخ۔

"قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم علی القول به و لیس فیہ بحمد الله اختلاف، إلا أن لبعض أهل البدع ممن لا تعد مخالفتہ خلافاً، وهم الروافض والخوارج لم یحرموا ذلك، ولم یقولوا بالسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ" (المغنی لابن قدامة، ۵۲۲/۹)۔

"ثم لا فرق بین الخالة والعمة حقیقیة أو مجازاً، کعمات آبائهم وخالاتهم وعمات امهاتهن وخالاتهن، وإن علست درجتھن من نسب کان ذلك أو من رضاع" (المغنی ۵۲۳/۹)، "و کذا نقل الإجماع ابن عبد البر وابن حزم والقرطبی والترمذی، لكن استثنی ابن حزم عثمان البستی وهو أحد الفقهاء القدماء من أهل البصرة وقال الأستاذ أبو منصور: قال أهل السنة: لا یعتبر فی الإجماع وفاق القدریة والخوارج والرافضة، وهکذا رواه أشهب عن مالک، ورواه العباس بن الولید عن الأوزاعی، ورواه أبو سلیمان الجوزجانی عن محمد بن الحسن، وحکاه أبو ثور عن أئمة الحدیث" الخ۔ (ارشاد النحل ص: ۸۰)۔

جس طرح قرآن کے حلال کو حلال جاننا اور اس کے حرام کو حرام یقین کرنا ضروری ہے، اسی طرح حدیث صحیح کے حلال کو حلال

(۱) بخاری کتاب النکاح باب لا تنکح المرأة علی عمتها ۱۲/۵، مسلم کتاب النکاح باب تحریم الجمع بین المرأة وعمتها وخالتها (۱۴۰۸) ۱۰۲۸/۲ (۲) ابو داود کتاب النکاح باب ما یکره أن یجمع بینھن من النساء (۲۰۶۵) ۵۵۳/۲۔

اور اس کے حرام کو حرام یقین کرنا ضروری ہے، کیوں کہ قرآن وحدیث صحیح دونوں حجت شرعی ہیں۔ پس سوال میں ذکر کردہ دونوں عورتوں کو نکاح میں جمع کرنے کی حلت و اباحت کا قائل حدیث مشہور صحیح اور اجماع کا مخالف ہے اور خوارج کی طرح اہل زلف و ہوا بدع سے ہے، اور جو حکم خوارج دروافض کا ہے، وہی اس شخص کا بھی ہے۔ ومن المعلوم أن الأئمة قد اختلفوا فی تکفیر الخوارج والروافض، واتفقوا علی تفسیقهم وتضلیلهم وتبدیعهم، وذهب اکثرهم إلى عدم تکفیر الخوارج واختاروا التفصیل فی الروافض، هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔

(محدث دہلی ج: ۳: جمادی الاخریٰ ۱۳۶۵ھ / اپریل ۱۹۴۶ء)

س: زید کے ماموں خالد نے زید کی سوتیلی ماں زینب کا دودھ پیا ہے، اب خالد کی لڑکی فاطمہ کا نکاح زید کے ساتھ درست ہو سکتا ہے یا نہیں؟ مستفتی اس سلسلے میں تمام مذاہب فقہی کے احکام معلوم کرنا چاہتا ہے۔ جہاں تک میں نے مطالعہ کیا ہے اس سے یہی معلوم ہو سکا کہ اس نکاح میں کوئی قباحت نہیں، غالباً حنفیہ اس سے اختلاف رکھتے ہیں۔

ج: اگر واقعہ کے بیان کرنے میں غلطی نہیں ہوئی ہے اور صورت مرقومہ واقعہ کے مطابق ہے، تو فاطمہ کا نکاح زید سے درست نہیں ہو سکتا۔ یہ نکاح باتفاق ائمہ اربعہ وجہہ محمد شین وقتہ ناجائز ہے۔ زید کا ماموں اس کا سوتیلہ رضاعی بھائی ہے اور خالد کی لڑکی فاطمہ، زید کی سوتیلی رضاعی بھتیجی ہے، یا یہ کہا جائے کہ زید فاطمہ کا سوتیلہ رضاعی چچا ہے اور جس طرح اپنے سوتیلے نبی بھائی یا بہن اور سوتیلے نبی بھتیجے یا بھتیجی، بھانجے بھانجی سے نکاح ناجائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ: ”حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهَاتُکُمْ وَبَنَاتُکُمْ وَاخْوَاتُکُمْ وَعَمَّاتُکُمْ وَخَالَاتُکُمْ وَبَنَاتُ الْاُخْتِ“ (نساء: ۲۳) اسی طرح اپنے سوتیلے رضاعی بھائی یا بہن اور سوتیلے رضاعی بھتیجے یا بھانجے سے بھی ناجائز ہے۔

رضاعت سے جس طرح مرضعہ اور رضیعہ کے درمیان حرمت ثابت ہوتی ہے کہ مرضعہ کے اصول رضیع کے اصول اور رضیع کے فروغ، مرضعہ کے فروغ ہو جاتے ہیں، ٹھیک اسی طرح مرضعہ کے شوہر (جس کے حمل کی وجہ سے مرضعہ میں یہ دودھ پیدا ہوا) اور اس رضیع کے درمیان بھی حرمت متحقق ہوتی ہے کہ اس رضاعی باپ کے اصول رضیع کے اصول ہو جاتے ہیں، اور اس رضیع کے تمام فروغ، رضاعی باپ کے فروغ ہو جاتے ہیں۔ اور مرضعہ اور اس کے شوہر کے بیٹے بیٹیاں (خواہ اسی مرضعہ کے لپٹن سے پیدا ہوئے ہوں یا دوسری بیوی سے) اس رضیع کے بھائی بہن ہو جاتے ہیں۔ لیکن دوسری بیوی سے اس رضاعی باپ کی اولاد، رضیع کے سوتیلے رضاعی بھائی بہن کہے جائیں گے، اس قاعدہ کی رو سے خالد، زید کے باپ اور اس کی سوتیلی ماں زینب کا رضاعی بیٹا ہوا اور خود زید کا وہ سوتیلہ رضاعی بھائی ہوا، اور فاطمہ زید کی سوتیلی رضاعی بھتیجی۔

فرض کیجئے اگر خالد زید کا ماموں نہ ہوتا بلکہ اجنبی ہوتا اور بجائے لڑکے کے لڑکی خالدہ نام کی ہوتی اور اس خالدہ نے زید کی سوتیلی ماں زینب کا دودھ پیا ہوتا تو بالمشابہ یہ خالدہ زید کی رضاعی سوتیلی بہن ہوتی اور اس کا نکاح زید سے درست نہیں ہوتا لقولہ تعالیٰ:

”وَأَخَوَاتِكُم مِّن الرِّضَاعَةِ“ (النساء: ۲۳): کیونکہ اخت رضاعیہ کی تین صورتیں ہیں:

(۱) دو اجنبی لڑکے اور لڑکی کسی اجنبی عورت کا دودھ پئیں۔

(۲) ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی نسبی ماں کا دودھ پئے۔

(۳) یا دوسرے کی سوتیلی ماں کا دودھ پئے۔ ہر ایک صورت پر ”اخت رضاعیہ“ صادق ہے۔ اور صورت مفروضہ میں خالدہ زید تیسری قسم میں داخل ہیں کہ خالدہ نے زید کی سوتیلی ماں زینب کا دودھ پیا ہے، لہذا خالدہ کا نکاح زید سے درست نہیں ہوگا اور نہ ہی خالدہ کی لڑکی فاطمہ سے اس کا نکاح درست ہو سکتا ہے، کیوں کہ وہ زید کی سوتیلی ماں کی رضاعی پوتی ہوتی ہے۔ اور زید کی سوتیلی بہن کی بیٹی یعنی زید کی سوتیلی رضاعی بھانجی۔

صورت مسئلہ میں چونکہ فاطمہ زید کی سوتیلی رضاعی بھتیجی ہے اور زید اس کا سوتیلہ رضاعی چچا۔ اس لئے فاطمہ کا نکاح زید سے درست نہیں ہو سکتا۔

قال ابن قدامة في المغني (۵۲۰/۹) في شرح قول الخرقي: ”ولبن الفحل محرم، معناه: أن المرأة إذا أرضعت بلبن ثاب من وطء رجل، حرم الطفل على الرجل وأقاربه، كما يحرم ولده من النسب، لأن اللبن من الرجل، كما هو من المرأة، فيصير الطفل ولد الرجل، والرجل أباه، وأولاد الرجل إخوته، سواء كانوا من تلك المرأة، ومن غيرها، وإخوة الرجل وأخواته أعمام الطفل وعمته، وأبائه وأمهاته وأجداده وجداته، قال أحمد: لبن الفحل أن يكون للرجل امرأتان، فترضع هذه صبية وهذه صبياً، لا يزوج هذا من هذا، وسئل ابن عباس عن رجل له جارتان أرضعت أحدهما جارية، والأخرى غلاماً، هل يتزوج الغلام بالجارية؟ فقال: لا اللقاح واحد“.

قال الترمذی: ”هذا تفسير لبن الفحل، ومن قال بتحريمه على ابن عباس وعطاء وطاوس ومجاهد والجسن والشعبي والقاسم وعروة ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي واسحق وابو عبيد وابو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأي، قال ابن عبد البر: وإليه ذهب فقهاء الأمصار بالحجاز والعراق والشام وجماعة أهل الحديث، ورخص في لبن الفحل سعيد بن المسيب وابو سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار والنخعي وابو قلابه، ويرى ذلك عن ابن الزبير وجماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مسمين، لأن الرضاع من المرأة لا من الرجل“.



ویروی عن زینب بنت ابی سلمة (۱) أنها أرضعتها اسماء بنت ابی بکر امرأة الزبیر، قالت: وكان الزبیر یدخل علی، وأنا أمتشط، فیاخذ بقرن من قرون رأسی، فیقول: أقبلی علی فحدثینی، أراه والدًا، وما ولد فهم إختوتی، ثم إن عبد الله بن الزبیر أرسل یخطب الی ام کلثوم ابنتی علی حمزة ابن الزبیر، وكان حمزة للکلابیة، فقلت لرسوله: وهل تحل له؟ وإنما هی ابنة اخته (من الرضاعة)، فقال عبد الله: إنما أردت بهذا المنع مما قبلک، أما ما ولدت اسماء فهم إختوتک، وما كان من غیر اسماء فلیسوا لک بإخوة، فأرسلی فسلی عن هذا؟ فأرسلت وأصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم متوافرون، فقالوا لها: إن الرضاعة من قبل الرجل لا تحرم شیئًا، فأنکحتھا إیاه فلم تزل عنده حتی هلك عنها.

ولنا ماروت عائشة رضی الله عنها، أن أفلح أخا أبی قعیس، استأذن علی بعد ما أنزل الحجاب، فقلت: والله لا آذن له حتی أستاذن رسول الله صلی الله علیه وسلم، فإن إختا ابی القعیس لیس هو أرضعنی، ولكن أرضعنی امرأة ابی القعیس، قد خل علی رسول الله صلی الله علیه وسلم، فقلت: یا رسول الله ان الرجل لیس هو أرضعنی، ولكن أرضعنی امرأته، قال: ایذنی له فإنه عمک تربت یمینک، قال عروة: فبذلك كانت عائشة تأخذ بقول: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب، متفق علیه.

وهذا نص قاطع فی محل النزاع فلا یعول علی ماخالفه، فأما حدیث زینب، فإن صح، فهو حجة لنا، فإن الزبیر كان یعتقد انها ابنته وتعتقدہ اباهما، والظاهر ان هذا كان مشهورا عندهم، وقوله مع اقراراً هل عصره، اولی من قول ابنه وقول قوم لا یعرفون“ انتهى

وذكر ابن قدامة نحو ما تقدم فی ۱۱/۳۱۷ ایضاً وفيه: ”وجميع اولاد الرجل الذی انتسب الحمل الیه من المرضعة ومن غیرها أخوه المرتضع وأخواته“ الخ.

خط کشیدہ عبارات پر غور کیجئے۔ فلح برادر ابو القعیس کا قصہ جمہور کی تجرید صریحہ قطعہ ہے، پس اس معاملہ میں کہ فاطمہ کا نکاح زید سے درست نہیں ہے، شک و تردید نہیں ہونا چاہئے واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

(مصباح ہستی جنوری ۱۹۵۵ء)

س: کسی اجنبی عورت کا اس کی بچی کے ساتھ دودھ پی لیا۔ یہ بچی دودھ پینے والے کی دودھ بہن ہو گئی، کیا اس کے دونوں بھائیوں میں سے کسی ایک کا نکاح اس بچی کے ساتھ شرعاً درست ہے؟

ابو محمد صابو وال، جالیہ صریحہ، غیبی التوحید

ج: ہاں یہ نکاح شرعاً درست اور جائز ہے، یہ بچی ان دونوں کے حقیقی بھائی کی رضاعی بہن ہے اور نبی بھائی بہن کی رضاعی بہن سے نکاح مباح ہے۔ کیونکہ قرآن وحدیث میں جن عورتوں سے نکاح کرنا حرام اور ممنوع کیا گیا ہے یہ ان میں داخل نہیں ہے۔ دلیل کے لئے زاد المعاد ابن القیم (۵/۵۵۶)، اور المغنی ۱۱/۳۹۱ ابن قدامہ، اور الشرح الکبیر علی متن المقنع ۱/۲۲۸ لابی الفرج المقدسی، اور شرح وقایہ ۲/۲۸۸ ملاحظہ کیجئے۔

(محدث دہلی ج: ۱ اش: ارجب ۱۳۶۱ھ / اگست ۱۹۴۲ء)

س: ایک مولوی صاحب نے ایک آدمی کا نکاح اس کی ربیبہ کے ساتھ کر دیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ صرف وہ ربیبہ حرام ہے جو بروقت نکاح دودھ پی رہی ہو، باقی سب ربیبہ جائز ہے، جیسے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کا نکاح کیا تھا ملاحظہ ہو حاشیہ جامع البیان آیت: ”وربائبکم اللاتی“ کیا یہ نکاح جائز ہے؟، نیز مندرجہ ذیل امور کی وضاحت کی ضرورت ہے:

(۱) ترمذی شریف کی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کا (باب فیمن یتزوج المرأة تم یطلقها قبل أن یدخل بہ)، (۱) کیا درجہ ہے؟ مولانا عبدالرحمن صاحب مرحوم نے تحفۃ الاحوذی (۲/۱۸۴) میں اس کو مطابق آیت لکھا ہے۔

(۲) حضرت علی کا مسلک، کیا حکم رکھتا ہے؟

(۳) جس وقت آپ ﷺ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا تھا اس وقت بنت ام سلمہ کی عمر کیا تھی؟

(۴) کیا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کسی نے روکا تھا؟

(سید عبید اللہ شاہ لکھوی)

ج: اپنی اس ربیبہ سے نکاح ناجائز ہے، جس کی ماں سے نکاح کر کے صحبت کر چکا ہو، خواہ وہ ربیبہ اس کی حجر (پرورش و تربیت) میں ہو یا نہ ہو۔ اور خواہ بروقت نکاح دودھ پی رہی ہو یا نہ۔ یہی مذہب ہے تمام صحابہ و تابعین و سلف کا، بجز حضرت عمرو علی و داود ظاہری و ابن حزم کے۔ ”قال ابن المنذر: قد اجمع علماء الا مصار علی خلاف هذا القول“ (ای قول داود و ابن حزم) (المغنی ۹/۵۱۶)، وقال ابن العربی فی احکام القرآن ۱/۳۸۷: ”وہی محرمة بالاجماع کانت فی حجر الرجل او فی حجر حاضنتها غیر أمها“ انتہی۔

اور یہ قول کہ صرف وہ ربیبہ حرام ہے، جو بروقت نکاح دودھ پی رہی ہو، سب ربیبہ جائز ہیں، غلط اور باطل ہے۔ ظاہر یہ میں سے بھی کوئی اس کا قائل نہیں ہے، اور نہ ہی یہ حضرت عمرو علی کا مذہب ہے۔ پہلے ربیبہ اور حجر میں ہونے کا معنی پڑھے: ”ربائبکم، واحدتها

ربیبة، فعلیة بمعنی مفعولة، من قولک ربها یربها، إذا تو لى أمرها“ (احکام القرآن لابن العربی ۱/۳۸۷)، وقال الحافظ: ”مشتقة من الرب، وهو الإصلاح، لأنه يقوم بأمرها، وقيل من التربية، وهو غلط من جهة الاشتقاق“ (فتح ۱۴۳/۹)

”وسمى ولد المرأة من غیر زوجها، ربیباً وربیبةً، لأنه یربهما كما یرب ولده فی غالب الأمر، ثم اتسع فیہ، فسمیا بذلك وإن لم یربهما“ (کشاف ۱/۳۵۹)، وقال ابن حزم فی المحلی ۱/۵۳۱: ”وبعد النکاح تكون ربیبة“.

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ ربیہ بیوی کی بیٹی کو کہتے ہیں جو پہلے شوہر سے ہو، خواہ یہ زوج ثانی اس کی کفالت کر رہا ہو یا نہ۔ لیکن چونکہ بالعموم اور اکثر سوتیلے باپ اس کا کفیل ہوتا ہے، اس لئے اس پر ربیہ کا اطلاق کر دیا گیا ہے۔ غرض یہ کہ اس کے حقیقی معنی کا لحاظ و اعتبار نہیں ہے۔ ”والحجور جمع الحجر، بفتح الحاء و کسر ہا مقدم الثوب، والمراد لازم الیوم فی الحجور، وهو الیوم فی تربیتہم، والمراد أنہن فی حضانة أمہاتہن، تحت حماية أزواجهن، كما هو الغالب، وقيل المراد الحجور: البيوت ای فی بیوتکم“ (فتح البیان ۱/۱۲)، وقال ابن حزم فی المحلی ۱/۵۲۷: ”وكونها فی حجره، ینقسم قسمین: أحدهما سکنها معہ فی منزله، وكونه كافلاً لها، والثانی: نظره الی أمورہا، نحو الولایة، لا بمعنی الوكالة، فكل واحد من هذین الوجهین يقع به علیہا كونها فی حجره“ انتہی۔

معلوم ہوا کہ ظاہریہ کے نزدیک وہ ربیہ حرام ہوگی، جو شوہر کی کفالت و پرورش میں ہو، خواہ اس کے گھر میں ہو یا نہ ہوں، اور خواہ بروقت نکاح دودھ پی رہی ہو یا نہ۔ ظاہریہ آیت قرآنی سے یوں استدلال کرتے ہیں: ”حرم الله الربیبة بشرطین، أحدهما أن تكون فی حجر الزوج الثانی الدخول بالام، فإذا فقد أحد الشرطین، لم یوجد التحريم، کذا ذکرہ ابو حیان فی البحر المحیط ۱/۲۱۱، والحافظ فی الفتح ۱/۱۴۳ وابن حزم الظاہری فی المحلی ۱/۵۲۷۔ جمہور کہتے ہیں کہ: حجر کی قید علی سبیل الشرطیہ نہیں ہے، بلکہ برہان غالب ہے، کما فی المغنی والفتح والمحلّی وإرشاد الفحول وغیر ذلك من کتب التفسیر وشروح الحدیث والفقه وأصولہ پس اس کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوگا۔

جمہور، ظاہریہ کے استدلال کو اس طرح رد کرتے ہیں: ”هذا القید خرج منخرج الغالب والعادة، لا كالقید الآتی من قوله: ”اللاتی دخلتم بہن“ فإنه یراد به التقليد، ولهذا اکتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول، ولو كان القید الأول كالقید الثانی شرطاً، كان مقتضى السياق أن یقول: فإن لم تكونوا دخلتم بہن، ولم تكن فی حجور کم ولم يتعرض للحجر، علم أن الشرط ليس إلا الدخول، فائدة الوصف بهذا التقید العادی هی تقوية علة



الحکم، لایبان علة الحكم، نظیر ذلك قوله تعالى: "أضعافاً مضاعفة"، كما أنها النكتة في إيراد هن باسم الربائب دون بنات النساء، صرح في قوله: "فإن لم تكونوا" الخ بها أشعر به ما قبله، لدفع توهم أن قيد الدخول، كقيد الكون في الحبور" (هداية وروح المعاني وشرح البخاري للقسطلاني) جمہور کی یہ توجیہ اور جواب صحیح اور اٹل ہے، جس کو رد نہیں کیا جاسکتا، پس جمہور ہی کا مذہب صحیح ہے۔

(۱) ترمذی کی یہ حدیث جمہور کی مؤید ہے۔ لفظ "ابنتہ" کے اطلاق کی وجہ سے، لیکن وہ بالاتفاق ضعیف ہے لضعف ابن لہیعة والمثنی بن الصباح، حضرت شیخ نے تحفۃ الاحوذی میں حدیث مذکور کو آیت کے موافق اس حیثیت سے لکھا ہے کہ دونوں میں ربیہ کی حرمت کے لئے بیوی کا مدخولہ ہونا شرط بتایا گیا ہے، اور خوشدامن کی حرمت کے لئے بیوی کا مدخولہ ہونا شرط نہیں قرار نہیں دیا گیا، بلکہ حدیث میں عدم شرطیت دخول کی تصریح کر دی گئی ہے۔

(۲) حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما کا مسلک حجت نہیں، جبکہ قرآن سے اس کی تائید نہیں ہوتی، بلکہ غور کیا جائے تو اس کی تردید ہوتی ہے جیسا کہ گذر چکا، اور جبکہ حدیث عمر بن شعیب عن ابنیہ عن جدہ اس کے خلاف ہے، اور سارے صحابہ و تابعین و سلف ان کے خلاف ہیں، "محلّی" میں جابر بن عبد اللہ و عمر بن حصین کا قول جمہور کے موافق صراحۃً موجود ہے۔

(۳) حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کرنے کے وقت بنت ام سلمہ کی عمر کیا تھی؟ یہ معلوم نہ ہو سکا، ہاں وہ آپ ﷺ ہی کی پرورش اور کفالت میں رہیں، جیسا کہ بخاری وغیرہ میں ہے:

"ولو لم تکن ربیسی ما حلب لی" (۱) البتہ زینب بنت ام سلمہ بروقت نکاح شیر خوار تھیں۔ جنہیں آپ ﷺ نے نفل اشجعی کے حوالہ کر دیا تھا۔ (فتح ۱۵۹/۹)۔

(۴) حضرت علی کو روکے جانے کی ضرورت نہیں تھی۔ کہ وہ مجتہد تھے، منسخر قرآن تھے اور ان کو کون روکتا جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی ان کے موافق تھے (محلّی ۵۲۰/۹)۔

صحابہ غیر منصوص وغیر مصرح مسائل میں اختلاف کے وقت ایک دوسرے کے خلاف آج کل کے مولویوں کی بروش نہیں اختیار کرتے تھے، بالخصوص جبکہ اختلاف کرنے والا مطاع ہوتا تھا۔

(مصباح ہستی رجب شعبان ۱۳۷۲ھ)

س: گاؤں میں ایک شخص اپنی حقیقی ہمشیرہ سے زنا کرتا تھا، اب اس کی ہمشیرہ کو لڑکا پیدا ہوا ہے، جس وقت حمل ظاہر ہوا، تو لوگوں نے لڑکی سے دریافت کیا، تو لڑکی نے کہا یہ حمل میرے حقیقی بھائی کا ہے اس پر اس شخص کو لوگوں نے کہا اس بات کو چھپانا بہتر ہے تو تو اپنی

بہن کا نکاح کسی سے کرا دے تاکہ یہ بات چھپ جائے، لیکن اس نے انکار کیا کہ میں خود اپنے گھر میں رکھوں گا، کسی سے نکاح ہرگز نہیں کروں گا، اخیر جب اہل گاؤں نے تنگ کیا، تو وہ اس بمشیرہ کو لے کر کہیں چلا گیا، اب اس کے یہاں لڑکا پیدا ہوا ہے، اور وہ بھی اپنے گاؤں میں چلا آیا ہے، اب اس کے ساتھ اس کے کنبہ والے دس بارہ آدمی شریک ہو گئے ہیں اور ان کی طاقت زیادہ ہو گئی ہے، اور باقی گاؤں والوں نے ابھی تک ان کا بائیکاٹ کیا ہے، اور ایک قاضی ایسے ہی فعل والا ان کے ساتھ ہے، اور وہ کہتے ہیں کہ مسجد ہماری ہے یا تو ہمارے مقرر کردہ قاضی کے پیچھے نماز پڑھو۔ ہم دوسری جماعت مسجد میں نہیں ہونے دیں گے، لہذا انہوں نے مسجد میں اشتہار لگا کر باقی گاؤں کو اطلاع دی کہ جس شخص نے ہمارے قاضی کے پیچھے نماز پڑھنی ہے پڑھے، نہیں تو دوسری مسجد بنوالے، اب باقی گاؤں مسجد میں جانے سے ..... ہیں۔ ایسے.....؟

ج: اگر سوال صحیح ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ حقیقی بہن سے یا کسی اور محرمات ابدیہ سے حرام کاری کرنے والا شرعاً واجب القتل ہے۔ اگر ہندوستان میں اسلامی حکومت ہوتی، جو حدود شرعیہ کی پابند ہوتی، تو یہ قتل کر دیا جاتا، لیکن غیر ملکی حکومت قائم ہونے کی وجہ سے یہ حد نہیں جاری کی جاسکتی، یہاں ملکی قانون رائج ہونے کی وجہ سے کسی کے اختیار میں یہ نہیں ہے کہ اس قسم کی حد شرعی جاری کر سکے، اس مجبوری کی وجہ سے صورت مسئلہ میں بشرط صحت سوال، گاؤں کے تمام مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ حرام کاری کرنے والے کو مجبور کریں کہ وہ کہیں اپنی بہن کی شادی کر دے اور خود توبہ کر کے اپنی حالت درست کرے، اگر وہ ایسا نہ کرے یعنی: نہ تو اپنی بہن کو بیاہے اور نہ اپنے اس فعل حرام پر شرمندہ ہو اور توبہ کر کے اپنی حالت درست کر لے، تو ایسے حرام کار فاسق فاجر ہے ہر قسم کا تعلق، لین دین، شادی بیاہ، غمی خوشی کا بند کر دینا چاہئے تاکہ وہ مجبور ہو کر توبہ کر لے اور اپنی حالت درست کر لے، اور سب سے بہتر اور آسان صورت یہ ہے کہ اس معاملہ کی رپورٹ پولیس اسٹیشن میں کر دینی چاہئے کہ پولیس خود ایسے نالائق کو اس کے حرام کے مطابق قانونی سزا دلوائے گی۔

ایسے نالائق کو امام نہیں بنانا چاہئے اور نہ نماز اس کے پیچھے پڑھنی چاہئے۔ ایسے فاجر بدکار کے حمایتی اور مددگار قاضی کے پیچھے بھی نماز نہیں پڑھنی چاہئے، جو لوگ اس حرام کاری کی حمایت کر رہے ہیں وہ سخت گناہگار ہیں، ان کا بھی بائیکاٹ کر دینا چاہئے۔ مسجد کسی کی ذاتی ملکیت اور جائیداد نہیں ہے، پس کسی کو مسجد میں نماز پڑھنے سے روکنا حرام ہے۔

عبید اللہ عفی عنہ

س: ایک شخص کی ایک منکوحہ بیوی سے ایک بالغ لڑکا ہے۔ اس بیوی کا انتقال ہو گیا۔ دوسری شادی شخص مذکور نے دوسری عورت سے کی۔ اب ایک بالغ لڑکی اس دوسری عورت سے شخص مذکور کے تعلق سے موجود ہے۔ اب لڑکا بالغ مذکور اور لڑکی بالغہ مذکورہ کا باہم نکاح جائز ہے یا نہیں؟

ج: حنفیہ اور حنبلیہ کے نزدیک اپنے لڑکے کا نکاح اپنی مزنیک کی اس لڑکی سے جو بذریعہ زنا اپنے نطفہ سے پیدا ہوئی ہونا جائز ہے، کیونکہ ان کے نزدیک زنا سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ پس یہ لڑکی اس لڑکے کی سوتیلی بہن ہوئی اور سوتیلی بہن سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعی و مالک کے نزدیک اس لڑکے کا نکاح اس لڑکی سے جائز ہے: *أنها أجنبية عنه ولا تنسب إلى أبيه شرعاً، ولا يجزى التوارث بينهما، ولا تلزمه نفقتها، فلم تحرم عليه، ولا ابنه كسائر الأجانب. احتياطاً كالتقاضيه* یہ لڑکا اس لڑکی سے نکاح نہ کرے۔

(مصباح ہستی)

س: ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا، بعدہ عورت کی حقیقی والدہ سے وہ زنا کر بیٹھا، اب جبکہ عورت مذکورہ منکوحہ سے دخول نہیں کیا ہے۔ تو کیا دونوں میں سے کسی کو نکاح کے اندر رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ اگر عورت مذکورہ منکوحہ سے دخول کر چکا ہے، تو اس صورت میں اپنی ساس سے زنا کرنے کے بعد اپنی عورت منکوحہ مذکورہ کو حلال سمجھ کر رکھ سکتا ہے یا وہ اس پر حرام ہو جائے گی؟

ج: عند الحنفیہ چونکہ زنا اور حرام کاری سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے اس لئے اس کی منکوحہ اس پر حرام ہو گئی اور وہ اپنی ساس سے بھی نکاح نہیں کر سکتا۔ ساس سے تو اس لئے نکاح نہیں کر سکتا کہ وہ منکوحہ کی ماں ہے، اور قرآن کریم میں ارشاد ہے: ”وَأَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ“ (النساء: ۱۳۳) اور بیوی منکوحہ اس لئے اس پر حرام ہو گئی کہ وہ اس کی موطوہ کی بیٹی ہے، یعنی: اب وہ اس کی رپیہ ہو گئی اور قرآن میں ارشاد ہے: ”وَرَبَائِكُمُ اللَّاهِنَاتُ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَاءِ كُمُ اللَّاهِنَاتُ دَخَلْتُمْ بِهِنَ“۔ (النساء: ۲۳)۔

اور امام شافعی و مالک کے نزدیک حرمت مصاہرت صرف نکاح یا شبہ نکاح سے ثابت ہوتی ہے اور زنا سے نہیں ثابت ہوتی، پس حرام (زنا) سے طلال چیز حرام نہیں ہوگی۔ امام مالک فرماتے ہیں: ”فَأَمَّا الزَّنا، فَإِنَّهُ لَا يَحْرِمُ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ (ای المذکور، فإن كان مشزوجاً بالبنین، فزنی بالأم أو عكسه، لا تحرم عليه زوجته، لأن الحرام لا يحرم الحلال، وقد روى الدار قطنی عن عائشة وابن عمر رفعاه: لا يحرم الحرام الحلال، لكنهما ضعيفا السند لا يستأنس بهما)، لأن الله تعالى قال: ”وَأَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ“، فإنما حرم ما كان تزويجاً، (والنكاح شرعاً: يطلق على وطئ المعقود عليها، لا على مجرد الوطئ)، ولم يذكر تحريم الزنا، فكل تزويج كان على وجه الحلال، يصيب صاحبه امرأته، فهو بمنزلة تزويج الحلال، (فيقع به التحريم، وكل ما كان محض زنا لا يحرم، لأنه ليس بمنزلة التزويج) كذا في الموطأ (۱) وشرحه للزرقانی (۲)۔



ہمارے نزدیک صحیح دوسرا قول ہے: ”أخرج البيهقي (۱) عن عائشة: قالت: ”سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الرجل يتبع للمرأة حراماً، ثم ينكح ابنتها أو البنت، ثم ينكح أمها؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يحرم الحرام الحلال.“ (محلی شرح موطا مالک) پس صورت مسئلہ میں ساس سے زنا کرنے والے پر اس کی منکوحہ حرام نہیں ہوئی وہ بدستور سابق اس کو بیوی بنا کر رکھ سکتا ہے۔

(مصباح ہستی)

س: ہندہ زنا سے حاملہ تھی، مگر کسی کو معلوم نہ تھا، اس کا نکاح زید سے ہو گیا ہے، نکاح کے تین ماہ بعد اس کو لڑکی تولد ہوئی اور ثابت ہوا کہ یہ کسی غیر شخص کے نطفہ سے حاملہ تھی۔ سوال یہ ہے کہ کیا زید کا نکاح ہندہ سے درست ہے؟، اگر زید اپنی منکوحہ ہندہ کو اپنی زوجیت سے علیحدہ کرنا چاہے تو کیا مہر ادا کرنا پڑے گا؟

ج: صورت مسئلہ میں نکاح درست نہیں ہوا۔ ”روی عن سعيد بن المسيب، أن رجلاً تزوج امرأة، فلما أصابها وجدها حبلى، فرفع ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ففرق بينهما، وجعل لها الصداق، وجلدها مائة رواه سعيد“ (المغنی ۹/۵۸۱)، وروی مثله ابو داود فی سننہ (۲۱۳۱) ۲/۵۹۹۔

قال الخطابي: ”فيه حجة إن ثبت الحديث، لمن رأى الحمل من الفجور، يمنع عقد النكاح، وهو قول سفیان الثوری وابی یوسف واحمد بن حنبل واسحاق، وقال ابو حنیفہ و محمد بن الحسن: النکاح جائز، وهو قول الشافعی، قال الشيخ: ويشبه أن يكون إنما جعل لها صداق المثل دون المسمى، لأن في هذا الحديث من رواية زيد بن نعيم عن ابن المسيب: أنه فرق بينهما: ولو كان النكاح وقع صحيحاً، لم يجب التفريق، لأن حدوث الزنا بالمنكوحه، لا يفسخ النكاح، ولا يوجب للزوج الخيار“ (معالم السنن ۳/۶۱-۶۲) وارجع الى زاد المعاد ۴/۱۰۳ لابن القيم، فإنه بسط الكلام في هذه المسئلة.

صورت مسئلہ میں اگر زید کی ہندہ کے ساتھ خلوت صحیح ہو گئی ہے، تو مقررہ مہر دینا ہوگا، اور اگر خلوت نہیں ہوئی ہے تو اس کے ذمہ مہر نہیں ہوگا، کیوں کہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوا۔ هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب.

(مصباح ہستی اپریل و مئی ۱۹۵۴ء)

س: جو عورت بالغہ زنا سے حاملہ ہوئی ہو، اس عورت سے قبل وضع حمل نکاح درست ہے یا نہیں؟

ج: حلی من الزنا سے زانی کے علاوہ دوسرے لوگ نکاح قبل وضع حمل کے نہیں کر سکتے۔ ہاں عند الحنفیہ حلی من الزنا سے نکاح درست ہے۔ لیکن قبل وضع حمل کے صحبت جائز نہیں۔

(ترجمان دہلی فروری ۱۹۵۷ء)

س: چار شخص ہیں، مثلاً: محمد ابراہیم، محمد موسیٰ، دوست محمد، غلام محمد اور ان چاروں کی بہنیں بھی ہیں، تو ہر ایک نے اپنی ہمشرہ کے عوض اپنا نکاح کیا۔ مثلاً: محمد ابراہیم نے اپنی ہمشرہ کا نکاح محمد موسیٰ سے کر دیا ہے۔ اور محمد موسیٰ نے اپنی ہمشرہ کا نکاح دوست محمد سے کر دیا ہے۔ اور دوست محمد نے اپنی ہمشرہ کا نکاح غلام محمد سے کر دیا ہے۔ اور غلام محمد نے اپنی ہمشرہ کا نکاح محمد ابراہیم سے کر دیا ہے۔ حق المہر ہر ایک نے دینی کی ہے، اگر ان میں سے ایک نکاح کر دینے سے انکاری ہو جائے تو دوسرا بھی نکاح کر دینے سے انکار کر دے گا۔

اگر ان چاروں نکاحوں کا حق المہر برابر ہو تو کیا حکم ہے؟ اور اگر کم و بیش ہو، تو کیا حکم ہے؟ اور ایسے نکاح عند الشرع جائز ہیں یا نہیں؟ شغار کے تحت میں آتے ہیں یا نہیں؟ شغار کی تعریف مسلم عند المحدثین کیا ہے؟

غلام محمد متعلم مدرسہ محمدیہ  
جال پور پیر والہ، ضلع ملتان

ج: میرے نزدیک شغار کی دو صورتیں ہیں اور دونوں منہی عنہ ہیں:

(۱) أن يزوج كل منهما الآخر بغير شرط و تعليق، لكن يخلو بضع كل من المراتين من الصداق، بسبب نفى المهر ورفعہ، سواء ذكرا كون صداق كل واحدة منهما بضع الأخرى أو لم يذكر اذلك، "عن ابی ریحانة أن النبی صلی اللہ علی وسلم نہی عن المشاغرة، والمشاغرة: أن يقول زوج هذا من هذه، وهذه من هذا بلا مهر" (أخرجه ابو الشیخ فی کتاب النکاح) (۱)، عن جابر مرفوعاً: نہی عن الشغار، والشغار أن ینکح هذه بهذه بغير صداق، بضع هذه صداق هذه و بضع هذه، صداق هذه" (أخرجه البیهقی ۲۰۰/۷)، "وعن ابی بن کعب مرفوعاً: "لا شغار، قالوا: وما الشغار؟ قال: انکاح المرأة بالمرأة لا صداق بينهما"، قال الحافظ: "وإسناده وإن كان ضعيفاً، لكنه يستأنس به فی هذا المقام" انتهى.

تلمذ: حدیث ابی هذا أخرجه الطبرانی فی الصغير والأوسط، وفي سنده يوسف بن خالد السمتی، وهو

ضعیف، والسند منقطع، کذا فی مجمع الزوائد (۴/۲۶۶)، والجامع الأزهر من حدیث النبی الأنور للعلامة عبدالرؤف المناوی.

(۲) أن يشترط كل واحد من الوليين على الآخر، أن يزوجه وليته، أي تزويج كل من الوليين وليته، للآخر، بشرط أن يزوجه وليته، أعني به أن يعلق كل منهما على تزويج الآخر وليته، وإن سميا الصداق من المال، ولم يجعل الصداق البضع.

”عن ابی ہریرہ: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الشغار، والشغار: ان يقول الرجل زوجته بنتك وأزوجهك ابنتي، وأزوجهك اختك وأزوجهك أختي (أخرجه أحمد ومسلم) (۱) والظاهر أن التفسير مرفوع، لأن الأصل عدم الإدراج، ما لم يتبين أنه من قول الراوي.

مذکور بالا احادیث کے علاوہ حدیث ذیل بھی دلیل ہے اس امر کی کہ شغار منہی عنہ کی دو صورتیں ہیں، اور ہر ایک صورت میں علت مہرہ کو علی سبیل الانفرادی ہے، سبب منع بنے میں۔

(۱) ”عن نافع عن ابن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشغار: والشغار أن يزوجه الرجل على أن يزوجه ابنته، وليس بينهما صداق“ (أخرجه الشيخان) (۲)، شغار کی یہ تفسیر اگرچہ ابوداؤد کی روایت کے موافق نافع کا کلام ہے، لیکن اس تفسیر کی تائید احادیث مذکورہ بالا کے علاوہ وجہ اشتقاق سے بھی ہوتی ہے، اس لئے اس کے معتبر ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ قال النووی: ”الشغار أصله في اللغة: الرفع، يقال شغل الكلب، إذا رفع رجله لبيول، كأنه قال: لا ترفع رجل بنتي حتى أرفع رجل بنتك، وقيل هو من شغل البلد، إذا خلا، لخلوه من الصداق“ انتہی۔ (۳).

اور اس تفسیر کی تائید حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کے اطلاق سے بھی ہوتی ہے: ”لا شغار في الإسلام، والشغار: أن يزوجه الرجل الرجل، اخته بأخته.“ (أخرجه عبدالرازق ۶/۱۸۴).

خلاصہ یہ کہ میرے نزدیک شغار کے بطلان کی دو علتیں ہیں اور ان میں سے ہر علت علی الانفرادی بطلان نکاح ہے۔ بطلان نکاح کی علت نہ تو فقط تعلیق و توقیف و اشتراط ہے کہ خلومن الصداق یا اشتراک بضع کو ابطال نکاح میں دخل نہ ہو، اور اس کا اعتبار نہ ہو، جیسا کہ قتال کا خیال ہے: ”قال القفال: العلة في البطلان، التعليق والتوقيف، فكأنه يقول لا ينعقد نكاح بنتي حتى ينعقد لي نكاح ابنتك“ (فتح ۹/۱۶۳)، اور نہ فقط خلومن الصداق یا اشتراک فی البضع ہے کہ تعلیق و اشتراط کا عدم وغیر معتبر ہو جیسا کہ اکثر شافعیہ اور امام ابن تیمیہ کا خیال ہے۔ ”وذهب أكثر الشافعية إلى أن علة النهي، الاشتراك في البضع، لأن بضع كل

(۱) مسند احمد ۴/۱۲۹ (۲) مسلم کتاب النکاح باب تحریم نکاح الشغار (۱۴۱۶) ۷/۱۰۳۵ بخاری کتاب النکاح باب الشغار

۱۲۸/۶، مسلم کتاب النکاح باب تحریم نکاح الشغار (۱۴۱۵) ۲/۱۰۳۴ (۳) مسلم بشرح النووی ۹/۲۰۰.



منہما یصیر مورد العقد، وجعل البضع صداقا، مخالف لایراد عقد النکاح، ورجح ابن تیمیہ فی المحرر، أن العلة التشریک فی البضع“ (فتح ۹/۱۲۳)، بلکہ ان دونوں عتوں میں سے کسی ایک کا وجود بھی شغار نبی عنہ کے تحقق کے لئے کافی ہے، یہ وار جب تک دونوں عتیں مرتفع نہ ہوں شغار ممنوع کا ارتقاء نہ ہوگا اور نکاح جائز و درست نہیں ہوگا۔

تبادلہ کا نکاح اگر بغیر تعلیق و شرط کے ہو، تبین بسبب نفی مہر کے خالی از صداق ہو، یا بضع کے مہر ہونے کی تصریح ہو، تو یہ نکاح باطل ہوگا۔ وھذہ الصورة متفق علیھا بین الشافعی و مالک و احمد اور اگر نکاح تبادلہ میں برابر یا کم و بیش مہر تو مقرر ہو، لیکن شرط و تعلیق کے ساتھ منعقد ہوا ہو، تو یہ نکاح بھی باطل ہوگا۔

”فأما إن سمواع ذلك صداقا، فقال: زوجتك ابنتی علی أن تزوجنی ابنتک، ومهر کل واحد منهما مائة، أو مہرا بنتی مائة، ومہرا بنتک خمسون، أو أقل أو أكثر، فالمنصوص عن أحمد فیما وقفنا علیہ صحته، وهو قول الشافعی، وقال الخرقی: لا یصح لحديث ابی هريرة، ولما روی أبو داود عن الأعرج أن العباس بن عبيد الله بن العباس، أنکح عبدالرحمن بن الحكم ابنته، وأنکحه عبدالرحمن ابنته، وکانا جعلنا صداقا، فکتب معاوية إلى مروان فأمره أن یفرق بینهما، وقال فی کتابه: هذا الشغار الذی نهی عنه رسول الله صلی الله علیہ وسلم، ولأنه شرط لنکاح إحداهما النکاح الأخری، فلم یصح، كما لو لم یسمیا صداقا، یحققه أن عدم التسمية ليس بمفسد للعقد، بدلیل نکاح المفوضة، فدل علی أن المفسد هو الشرط، وقد وجد، ولأنه سلف فی عقد، فلم یصح، كما لو قال: بعثک ثوبی بعشرة علی أن تبیعنی ثوبک بعشرين“ انتهى (المغنی لموفق الدین ابی محمد عبد الله بن قدامة المقدسی علی مختصر الخرقی ۱/۴۳) ”و اختلف نص الشافعی فیما اذا سمی مع ذلك مہرا، فنص فی الاملاء علی البطلان، وظاهر نصه فی المختصر الصحة“ (فتح ۹/۱۲۳)۔

اور اگر تبادلہ نکاح میں دونوں عتیں موجود ہوں، تو اس کا بطلان کھلا ہوا ہے۔ اور اگر بغیر شرط و تعلیق کے برابر برابر یا کم و بیش مہر کے ساتھ بغیر تصریح تشریک فی البضع کے ہو، تو یہ نکاح درست و صحیح ہوگا۔ لہٰذا علوی الفساد و البطلان جمیعاً، و ہما شرط تزویج کل واحد منهما ابنته للآخر، و خلو بضع کل واحد منهما من الصداق، و التشریک فی البضع، لأنه جعل بینهما الصداق لكل واحد منهما غیر البضع من المال، و أما حدیث معاوية الذی تقدم فی کلام ابن قدامة فی المغنی، فالظاهر أن معاوية إنما رد نکاحهما مع تقرر الصداق لكل واحد منهما غیر البضع من المال، لوجود إحدى العلتین: وهی الإشتراط و التعلیق و التوقیف، وقال الجمهور: أمر معاوية بالتفریق بینهما لیس لإلّا احتیاط، و من یاب سدا الذرائع، و أما قول معاوية فی کتابه: هذا الشغار الذی نهی عنه رسول الله ﷺ،

فیہ مبنی علی فہمہ، وفيہ مسرَح للإجتہاد، وأنت تعلم أن فہم الراوی الذی ہذا شأنہ، لیس بحجۃ، ومع ہذا فہو محالٌ لنمعی اللغوی.

قلت: الظاہر عندی أن تفسیر معاویۃ للشغار فی حدیث أبی داود مرفوع، فإنہ أضافہ إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وقال: ہذا الشغار الذی نہی عنہ رسول اللہ ﷺ، و لیس مبینا علی فہمہ وإجتہادہ، فمن البعید أن یقول شینا من عند نفسہ. ثم ینسبہ إلى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ومعنی قول معاویۃ ہذا: أن ہذا أیضاً من افراد الشغار، فلیس فیہ ما یقتضی حصر الشغار فی تلك الصورة التی ذکرت فی الحدیث، ومن المعلوم أن تفسیر الصحابی الذی ذکرہ مسنداً إلى رسول اللہ ﷺ لا سبیل إلى مردہ، بل هو أولى وأحق بالقبول، وأیضاً لا دلیل علی کونہ مبیناً علی الإحتیاط وسد الذرائع.

پس صورت مسئلہ میں اگرچہ چاروں اشخاص برابر یا کم و بیش مہر مقرر کریں گے، لیکن چون کہ شغار کی دوسری صورت یعنی: بطلان نکاح شغار کی دوسری علت اشتراط و تعلیق و توقیف یہاں متحقق و موجود ہے، اس لئے یہ چاروں نکاح ناجائز ہوں گے۔ لہذا دخول کل واحد من الأنکحة تحت الشغار الذی نہی عنہ رسول اللہ ﷺ، ہذا ما تحقق لی إلى الآن، واللہ أعلم بمراد کلام رسولہ، وهو ملہم الرشید والصواب.

(محدث دہلی ج: ۳، شعبان ۱۳۶۵ھ/ جولائی ۱۹۴۶ء)

س: اسلام کے اندر نکاح شغار جائز ہے یا نہیں؟

”عن ابن عمر أن رسول اللہ ﷺ نہی عن الشغار والشغار أن یزوج الرجل ابنتہ علی أن یزوجہ الآخر ابنتہ وليس بینہما صداق (متفق علیہ) (۱) وفي رواية لمسلم: ”لا شغار فی الإسلام“.

ان دونوں حدیثوں کی توضیح و تشریح سے ممنون فرمائیں۔

المستفتی:

محی الدین ساکن ڈھانی راعیاں  
تحصیل نوہر ضلع گنجا مگر راجستھان

ج: حدیث مؤول عنہ میں کئی مباحث ہیں اور ہر ایک بحث تفصیل طلب ہے:

۱۔ شغار کی مذکورہ تفسیر: (أن یزوج الرجل ابنتہ، علی أن یزوجہ الآخر ابنتہ، وليس بینہما صداق) کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ، یہ نبی ﷺ کا کلام ہے یعنی تفسیر مذکور مرفوع ہے، یا یہ صحابی عبداللہ بن عمر کا کلام اور ان کی تفسیر ہے، یا ان کے شاگرد

حضرت نافع کا کلام ہے؟ یا حضرت نافع کے شاگرد امام مالک کا قول ہے؟۔ ابو الولید الباجی مالکی کا خیال یہ ہے کہ تفسیر مذکور حدیث مرفوع کا جزء ہے، یعنی: نبی ﷺ کا کلام ہے موقوف نہیں ہے۔ اور خطیب کا خیال ہے کہ یہ تفسیر آں حضرت ﷺ کا کلام نہیں ہے، بلکہ حدیث کے راوی امام مالک کا کلام ہے، اور حافظ کا خیال یہ ہے کہ تفسیر مذکور نافع کا قول ہے، اور بعض دوسرے علماء کا خیال یہ ہے کہ تفسیر مذکور سجانی عبداللہ بن عمر کا قول ہے (۱)۔ ہمارے نزدیک راجح یہ ہے کہ تفسیر مذکور مرفوع ہے یعنی: نبی ﷺ کا کلام ہے۔ اس کی تائید عبداللہ بن عمر کی حدیث کے علاوہ درج ذیل احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ جن میں یہ تفسیر حدیث مرفوع کے آخر میں بلا فصل مذکور ہے:

۱. ”حدثنا بوبکر بن أبي شيبه قال نا ابن نمير وأبو أسامة عن عبيد الله عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، قال: نهى رسول الله ﷺ عن الشغار، زاد ابن نمير: والشغار أن يقول الرجل للرجل: زوجيني ابتك وأزوجهك ابنتي، أو زوجني أختك وأزوجهك أختي“ (صحيح مسلم، باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه ۱۰۳۴/۲)۔

۲. ”عن جابر مرفوعا: نهى عن الشغار، والشغار: أن ينكح هذه بهذه بغير صداق، بضع هذه صداق هذه، وبضع هذه صداق هذه“، (أخرجه البيهقي ۷۰۰/۷) من طريق نافع بن يزيد عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر۔

۳. ”عن أبي ریحانة أن النبي ﷺ نهى عن المشاغرة، والمشاغرة: أن يقول الرجل: زوج هذا من هذه، وهذه من هذا بلا مهر“ (أخرجه ابو الشيخ في كتاب النكاح، ذكره الحافظ في الفتح ۱۶۳/۹)۔

(۴) ”عن أبي بن كعب مرفوعا: لا شغار في الإسلام، قالوا: وما الشغار؟، قال: نكاح المرأة، لا صداق بينهما“ (الطبرانی فی الصغير والأوسط، ذكره الهيتمي فی مجمع الزوائد (۱)، ۲۶۶/۳ وقال: وفيه يوسف بن خالد السمتي وهو ضعيف، والسند منقطع أيضا)۔

۵. ”عن ابن عباس مرفوعا: لا شغار في الإسلام، والشغار أن تنكح المرأتان إحداهما بالأخرى بغير صداق“ (۲)، (ذكره الهيتمي أيضا وقال: رواه الطبرانی وفيه أبو الصباح عبد الغفور وهو مترک)۔

شغار کی تفسیر کا ان روایات کے آخر میں کسی راوی کی طرف نسبت کے بغیر آنا، دلیل ہے اس بات کی کہ یہ نبی ﷺ کا کلام ہے اور کسی راوی کا کلام نہیں ہے۔

شغار کی یہی تفسیر کتب لغت میں بھی مذکور ہے۔ اس لئے اس کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ قرطبی لکھتے ہیں:

”تفسير الشغار صحيح موافق لما ذكره أهل اللغة، فإن كان مرفوعا فهو المقصود، وإن كان من قول الصحابي فمقبول أيضا، لأنه أعلم بالمقال وأقعد بالحال“ انتہی۔



۲۔ حدیث میں دوسری بحث یہ ہے کہ نکاح شغار سے ممانعت کی علت کیا ہے؟ اکثر شافعیہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ممانعت کی علت اشتراک یا تشریک فی البضع ہے، لأن بضع کل واحد منهما، یصیر منورد العقد، وجعل البضع صداقا، مخالف لإيراد عقد النکاح.

اور قتال کہتے ہیں کہ بطلان کی علت تعلیق و توقیف ہے۔ گویا نکاح کرنے والا یوں کہتا ہے: لا ینعقد لک نکاح ابنتی حتی ینعقد لی نکاح ابنتک، وقال الخطابی فی معالم السنن (۳/۲۱): "وکان ابن أبی هريرة يشبهه برجل تزوج امرأة، واستثنى عضوا من أعضائها، وهو مما لا اختلاف فی فسادہ، وتقریر ذلک أنه یزوج ولیته، ویستثنی بضعها أو بعضها، حیث یجعله مهرا للآخری."

اور اکثر لوگوں کا خیال یہ ہے کہ نکاح شغار کی ممانعت کی علت خلوعن المهر یعنی نفی مہر ہے، جیسا کہ اکثر روایتوں میں "بلا صداق" یا "بلا مہر" یا "لیس بینہما صداق" کے الفاظ آئے ہیں، اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ممانعت کی علت ایک نکاح کو دوسرے کے ساتھ مشروط کرنا ہے۔

اور بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ممانعت کی علت ان چاروں چیزوں کا مجموعہ ہے، جب نکاح میں "تشریک فی البضع" کے ساتھ نفی مہر اور تعلیق و توقیف اور شرطیت یہ سب چیزیں پائی جائیں تب یہ نکاح شغار ہوگا، اور ممنوع ہوگا۔ پس اگر دونوں نکاح ایک دوسرے کے ساتھ مشروط اور معلق اور موقوف تو ہوں، لیکن مالی مہر مقرر کر دیا گیا ہو یا نہ مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ دونوں نکاح ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہوں، تو ان دونوں صورتوں میں ان کے نزدیک یہ نکاح شغار میں داخل نہیں ہوگا۔

اور بعض لوگوں کے نزدیک امور مذکورہ (تشریک فی البضع، نفی مہر، تعلیق، شرط) ان میں سے ہر ایک نفی کی مستقل علت ہے، پس اگر ان میں سے ایک علت بھی پائی جائے گی تو یہ نکاح ممنوع ہوگا۔ لہذا اگر دو آدمیوں نے اپنی لڑکی یا بہن کا ایک دوسرے مالی مہر مقرر کر کے نکاح کیا لیکن دونوں نکاح ایک دوسرے کے ساتھ مشروط اور اس پر معلق و موقوف رہے ہوں، تو یہ بھی نکاح شغار کے اندر داخل ہونے کی بنا پر ممنوع ہوگا۔

۳۔ حدیث میں تیسری بحث یہ ہے کہ نکاح شغار کا حکم کیا ہے؟، امام شافعی، امام مالک، امام احمد کے نزدیک نکاح شغار جس کی تفسیر احادیث متقدمہ میں ذکر کی گئی ہے شرعا باطل اور کالعدم ہے اور خفیہ کہتے ہیں کہ یہ نکاح صحیح ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا۔

قال المناوی: "یبطال العقد عند الثلاثة للتشریک فی البضع أو للشرط أو للخلو عن المهر أو التعليق، وقال الحنفیة: یصح ویلزم مہر المثل."

وقال ابن قدامة: "لا تختلف الروایة عن الإمام أحمد، أن نکاح الشغار فاسد، رواه عنه جماعة، قال أحمد: روی عن عمرو زید بن ثابت أنهما فرقا فيه، وحکی عن عطاء وعمرو بن دينار ومکحول والزهری والثوری أنه یصح وتفسد التسمية ويجب مہر المثل، لأن الفساد من قبل المهر، لا یوجب فساد العقد، ولنا أحادیث الباب،

وقولهم: إن فسادہ من قبل التسمیة. قلنا: لا بل فسادہ من جهة أنه وقفہ علی شرط فاسد. أو لأنه شرط تملیک البضع لغير الزوج.

اور ”مدونہ“ میں ابن القاسم سے منقول ہے کہ ”یفسخ قبل البناء وبعده، وإن ولدت الأولاد، قال: وقال مالک: یفسخ علی کل حال“

اگر نکاح تبادلہ اور بیہ کی صورت میں جو جس میں دونوں نکاحوں میں باقاعدہ مالی مہر مقرر ہوتا ہے اور بظاہر دونوں نکاحوں کے ایک دوسرے کے ساتھ مشروط اور معلق و موقوف ہونے کی تصریح نہیں ہوتی جیسا کہ ہندو پاک میں ہوتا رہتا ہے تو ایسے نکاح کے حکم میں بھی اختلاف ہے، امام احمد رحمہ اللہ اس کی صحت کے قائل ہیں اور امام شافعی کا قول اس بارے میں مختلف ہے اور مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ یہ نکاح بھی ناجائز ہے۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

”إن سموا مع ذلك صداقا، فالمنصوص عن أحمد فيما وقفنا عليه صحته، وهو قول الشافعي، وقال أبو القاسم الخرقی: لا يصح، حيث قال في مختصره: إذا زوج وليته، علی أن يزوجه الآخر وليته فلا نکاح بينهما، وإن سموا مع ذلك صداقا، انتهى (المغنی ۱۰/۴۲، ۴۳، ۴۴).

وقال الحافظ في الفتح (۱۶۳/۹): ”اختلف نص الشافعي فيما إذا سمي مع ذلك مهراً، فنص في الإملاء على البطلان، وظاهر نصه في المختصر الصحة، وعلى ذلك اقتصر في النقل عن الشافعي، من ينقل الخلاف من أهل المذاهب“ انتهى.

وقال الباجي: ”إن كان فيهما ذكر مهر، فإن يقول: أزوجك بنتي بمائة علی أن تزوجني بنتك بمائة، فالمشهور في المذهب أنه لا يجوز، وفي المدونة لا بأس بذلك“ انتهى.

وقال الدردير في من قال: زوجني أختك مثلاً بمائة علی أن أزوجك أختي بمائة: ”هو وجه الشغار، ویفسخ قبل البناء، وبت بعده بالأكثر من المسمى وصادق المثل، ولو لم يقع علی وجه الشرط، بل علی وجه المكافأة من غير توقف أحدهما علی الأخری لجاز، وإن لم یسم الصداق لواحدة منها، فصريح الشغار وفسخ النکاح سداً. وفيه بعد البناء صداق المثل“، قال الدسوقي قوله: ”وجه الشغار مسمى هذا وجهاً، لأنه شغار من وجه دون وجه، فمن حيث أنه سمي لكل منهما صداقا، فليس بشغار، لعدم خلوا لعقد من الصداق، ومن حيث الشرط شغار، وتسمية القسم الثاني صريحاً واضح، وقدم المصنف وجه الشغار اعتناءً برد من أجازہ كالإمام أحمد“ انتهى.

ہمارے نزدیک آج کل کا مروجہ نکاح بیہ یا تبادلہ جس میں مہر طرفین سے مقرر ہوتا ہے اور بظاہر دونوں نکاح ایک دوسرے پر موقوف و معلق نہیں ہوتے بلکہ علی وجہ الکافاة ہوتے ہیں، یہ بھی نکاح شغار کے اندر داخل ہے، اس لئے کہ گو بظاہر دونوں نکاح ایک

دوسرے کے ساتھ لفظوں میں شرط نہیں ہوتے لیکن منویٰ ضرور ہوتے ہیں۔ ایک انکار کردے تو دوسرا بھی اپنی مولیہ کو اس کے ساتھ بیابن سے انکار کر دیتا ہے۔ علاوہ بریں نکاح بدہ کی صورت میں آئندہ چل کر جو مفسد رونما ہوتے ہیں ان کا تقاضا بھی یہ ہے کہ نکاح بدہ سے لوگوں کو روکا جائے۔ نکاح بدہ کے عدم جواز کی تائید ابو داؤد کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

”إن العباس بن عبد الله بن العباس أنكح عبد الرحمن بن الحكم ابنته، وأنكحه عبد الرحمن ابنته، وكانا جعلاً صداقاً، فكتب معاوية إلى مروان يأمره بالتفريق بينهما، وقال في كتابه: هذا الشغار الذي نهى عنه رسول الله ﷺ“۔ (۱)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نکاح بدہ جس میں مہر مقرر ہوتا ہے وہ بھی نکاح شغار منہی عنہ کا مصداق ہے۔

تنبیہ: ابو داؤد کے تمام موجودہ نسخوں میں حدیث مذکور میں: ”وكانا جعلاً صداقاً“ کے الفاظ ہیں۔ لیکن خطابی نے معالم السنن میں جملہ مذکورہ اس طرح لکھا ہے: ”وكانا جعلاه صداقاً“ جس کا ظاہری مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں نے نفس نکاح ہی کو ایک دوسرے کا مہر بنایا تھا، اگر خطابی کا نقل کردہ لفظ محفوظ ہو یعنی: سنن ابی داؤد میں بملہ مذکورہ اسی طرح ہو، تو پھر یہ حدیث مروجہ نکاح بدہ یا تبادلہ کو شامل نہیں ہوگی۔ اور تشریک فی البضع یا نفی مہر والی تفسیر کے موافق ہو جائے گی۔ واللہ اعلم

۴۔ اس حدیث میں چوتھی بحث یہ ہے کہ ”شغار“ لڑکی کے ساتھ مخصوص ہے، یا دوسری ”مولیات“ مثلاً: بہن، بھتیجی وغیرہ کو بھی شامل ہے۔ حافظ لکھتے ہیں:

”ذكر البنت في تفسير الشغار مثال، وقد تقدم في رواية أخرى ذكر الأخت، قال النووي: أجمعوا على أن غير البنات من الأخوات وبنات الأخ وغيرهن، كالبنات في ذلك، وقال الباجي: الشغار في الأختين، كالشغار في البنتين، وهو ظاهر المدونة، وقال بعض الناس: إن ذلك يختص بالإنتين البكرين، وهما من لا يعتبر برضاه في النكاح ويجبر عليه، وأما من يعتبر رضاه فلا يدخله الشغار، وإنما هي كالتى تتزوج بغير صداق“ انتہی (۲)۔

امام عبد اللہ المبارکفوری ۱۳۸۹/۶/۱۳

(اذاً رعا لیه موتاتھ بھجن)

س: امام ترمذی کتاب الرضاع میں بایں الفاظ باب منعقد کرتے ہیں: ”باب ما جاء في لبن الفحل“ اور حدیث روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم، كرهوا لبن الفحل، والأصل في هذا حديث عائشة، وقد رخص بعض أهل العلم في لبن الفحل،



و القول الأول أصح: (۱)

باب کا کیا مقصد ہے؟ کراہیۃ لبن الفحل اور رخصت فی لبن الفحل سے کیا مراد ہے؟

• (احمد اللہ سنن قال پر گنہ)

ج: ”باب فی لبن الفحل“ اُی باب فی بیان حکم لبن المرأة، الیٰی تحصل فی ثدیها، بسبب جماع زوجها وإياها، وحملها من ماءه، هل ينتشر حرمة الرضاع الیٰی زوجها الذی هو سبب لبنها الیٰی ذوی قرابته، أم تختص بالمرأة الیٰی أرضعت وذوی قرابتها؟، بإضافة اللبن الیٰی الفحل من أضافة البشئ الیٰی سببه، وإنما احتاج الترمذی الیٰی تفسیره، لدفع ما یتبادر الیٰی الذهن من لبن الفحل، أنه اللبن الذی قد ینزل فی ثندوة الرجل، مع أنه لیس بمراد قطعاً، لأنه لیس ... حقيقة.

قوله: کرهوا لبن الفحل، اُی جعلوه سبب الحرمة، قال أبو الطیب: اُی حکمو ابالحرمة من جهة لبن الفحل واعتبروا حکم النسب منه. “انتهی

والمراد: أن اللبن الذی حصل فی ثدی المرأة من جماع الرجل إياها، وحملها من ماءه یحرم، اُی یثبت الحرمة فی جهة الرجل الذی هو سبب هذا اللبن، كما یثبت الحرمة فی جانب المرضعة، فإنه صلیٰی الله علیه وسلم أثبت عمومة الرضاع والحقها بالنسب، بقوله: ”یحرم من الرضاعة ما یحرم من الولادة“ (۲)، لأن سبب اللبن، هو ماء الرجل والمرأة جميعاً، فوجب أن یکون الرضاع منهما، و یثبت حکم الرضاع اُی الحرمة لهما، كما یدل علیه حدیث عائشة المذكور فی الباب.

قوله: وقد رخص بعض أهل العلم فی لبن الفحل: اُی لم یحکمو ابالحرمة من جهته، ولم یعتبروا حکم النسب منه، فتختص الحرمة عندهم بالمرضعة، ولا تثبت لصاحب اللبن وذوی قرابته، فجعلوا اللبن الذی ارتضعه الرضيع من ثدی المرأة، کالعدم بالنسبة الیٰی زوج المرضعة، الذی هو سبب لبنها، فلم یعدوه شیئاً فی حقه، ولم یتبوا النسب له، (وعلى هذا فیجوز عندهم لزواج المرضعة، أن ینکح الرضيع أن كانت صبیة لكونها أجنبية فی حقه عندهم)، ظناً منهم أن اللبن لما کان فی ثدی المرأة وارتضعه الرضيع، فالتعلق اُی الجزئية، إنما حصلت للمرضعة، ولمن کان منها، كأبناءها وبناتها، ولمن كانت هی منه، كأبیها وجدها وأولادها من إختوها وأخواتها وأعمامها وعماتها، فأما زواجها فلا یس له دخل فی ارضاع الصبی، حتی تتعدی الحرمة

(۱) سنن الترمذی ۴۵۴/۳ - (۲) بخاری کتاب النکاح باب: ”امهاتکم اللاتی یضعنکم“ ۵/۶.

والجزئیة الیہ، والی آباءہ وابنائہ وإخوانہ، فلما کان الأمر کذاک، کان أخوزوج المرصعة أجنبیا من الرضیع کزوجهنا، والحاصل أنهم نظروا الی أن اللبن لا ینفصل من الرجل، وإنما ینفصل من المرأة، فخصوا الحرمة بالمرصعة وأصولها وفروعها، ولم یقولوا بانتشارها الی الرجل وأصوله وفروعه، والجواب عن هذه الشبهة قد ذکره الشیخ فی شرح الترمذی، فلا حاجة الی ذکره ههنا.

(مصباح ہستی)

س: عمر نے اپنے لڑکے خالد کو پانچ چھ سال کی عمر میں زید کے سپرد کر دیا کہ تم اس کی پرورش اور دیکھ بھال کرو۔ زید اور اس کی بیوی ہندہ نے خالد کو بڑی محبت و شفقت سے پالا اور اس کو اپنے یہاں رکھ کر اپنے بیٹے کی طرح پرورش اور دیکھ بھال کرتے رہے۔ خالد ان دونوں کو اپنا باپ اور ماں سمجھتا ہے۔ اور وہ دونوں بھی اس کو اپنا بیٹا سمجھتے ہیں۔ اب خالد بالغ ہو گیا ہے، ایسی حالت میں شرعاً ہند کو اس سے پردہ کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

محمد مسلم رحمانی مالہ

ج: اگر ہندہ: "القواعد من النساء اللاتی لا یزوجون نکاحاً" (النور: ۶۰) (بوزہی عورتیں جن کے ماہواری آنے کا زمانہ ختم ہو چکا ہے، اور بڑھاپے کی وجہ سے نکاح کی خواہش و حاجت نہیں رکھتیں) کے تحت نہیں آتی، تو اس کو خالد سے پردہ کرنا ضروری ہے، چھوٹی عمر سے پرورش کرنے اور اس کو اپنا بیٹا سمجھنے یا منہ بولا بیٹا بنالینے کی وجہ سے، ہند اور خالد کے درمیان شرعاً کوئی ایسا تعلق اور رشتہ نہیں پیدا ہو گیا کہ اجنبیت نہ باقی رہے اور ان کا نکاح آپس میں حرام اور ناجائز ہو جائے اور وہ دونوں نسبی ماں بیٹے کے حکم میں ہو جائیں، اور شرعاً عورت کو ہر اس بالغ مرد سے پردہ کرنا چاہئے جس سے اس کا نکاح جائز اور حلال ہو، منہ بولا بیٹے یا بعض خاص قریبی عزیزوں مثلاً: دیور، بہنوئی، چچا زاد بھائی، خالد زاد بھائی، شوہر کے بھانجے اور بھتیجے، سوتیلے باپ کے بیٹے (جو پہلی بیوی سے ہو) وغیرہ سے پردہ نہ کرنا، جاہلی طریقہ اور شریعت کے مقابلہ میں رسم و رواج کی پابندی اور پیروی ہے، جو مسلم تبع رسول کے لئے کسی طرح اور کسی حال میں جائز نہیں۔ البتہ اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ عورت کے لئے کسی بالغ مرد سے کسی وجہ سے پردہ کرنا مشکل اور ناممکن ہو جائے اور مرد کو زنانہ مکان میں داخل ہوئے بغیر چارہ نہ ہو، تو عورت اس کو اپنا دودھ پلا دے، اب بسبب حصول رضاعت پردہ کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ کما وقع لسالم مولیٰ ابی حذیفہ، فإنه لم یکن له بد من الدخول علی سہلہ، فقال لها النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "ارضعہ خمس رضعات" (۱)، وهذا أعدل الأقوال وأقوی المسالک فی ذلک، وبہ تجتمع الأحادیث المختلفة، والتفصیل فی النیل (۱۲۴/۷) فارجع الیہ.

(محدث ج: ۱، ش: ۵، رمضان ۱۳۶۵ھ / اگست ۱۹۴۶ء)

س: امام ترمذی: ”باب ما جاء في كراهة إتيان النساء في أدبارهن“ میں علی ابن طلق کی حدیث روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”سمعت محمداً يقول: لا أعرف لعلی ابن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم غير هذا الحديث الواحد، ولا أعرف هذا الحديث من حديث طلق بن علي السحيمي، وكأنه رأى أن هذا رجل آخر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم“۔ (۱)

حضرت علامہ مبارکپوری شرح ترمذی ۲/۲۰۵ ”ولا اعرف هذا الحديث من حديث طلق بن علي السحيمي“ پر لکھتے ہیں: ”كذا وقع في النسخ الحاضرة، طلق بن علي السحيمي، وقد ذكر الحافظ ابن حجر عبارة الترمذی هذا في تهذيب التهذيب، وفيه علي بن طلق السحيمي، وهو الظاهر عندي والله تعالى أعلم۔“  
شبه یہ ہے کہ اگر تہذیب التہذیب میں جو واقع ہے، اگر یہی صحیح ہے تو امام ترمذی کے قول: ”وكانه رأى أن هذا رجل آخر۔“ کی کیا توجیہ ہوگی؟، اس تقدیر پر تو یہ قول غلط ہو جاتا ہے۔ حضرت علامہ نے تشریح نہیں فرمائی اور سرسری طور سے گزر گئے۔  
عبدالخالق ہے پور

ج: اصل جواب سے پہلے چند امور کی تحقیق ضروری ہے، اس سے جواب کے سمجھنے میں مدد ملے گی پس بغور ملاحظہ فرمائیے:  
(۱) باب کی یہ بحث عنہ حدیث سنن ومواعم ومسانید وغیرہ کتب حدیث میں صرف علی بن طلق کے نام سے مروی ہے، یا طلق بن علی کے نام سے بھی کسی محدث نے روایت اور اس کی تخریج کی ہے؟

واضح ہو کہ یہ حدیث دونوں ناموں سے مروی ہے، چنانچہ مسند احمد (کما فی المنتقى و ابن کثیر) ابو داود (۱) ترمذی، (۲) نسائی، دارمی (۳) بیہقی (۴) ابن حبان (۵) ابن جریر میں تو یہ بروایت علی بن طلق مذکور ہے۔ اور اصابع ۳/۲۹۴ میں حافظ کی ذیل کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مخرجین نے اس حدیث کو طلق بن علی کے نام سے روایت کیا ہے: ”وخالفه معمر عن عاصم، فقال طلق بن علي ولم يشك، وكذا قال ابو نعيم عن عبد الملك بن سلام عن عيسى بن حطان“ انتہی بقدر الضرورة، و سند كرم تمام كلامه فيما يأتي فانظر۔ اور حافظ ابن کثیر ۳/۳۲۸ میں فرماتے ہیں: ”ورواه عبدالرازق عن معمر عن عاصم الأحول عن عيسى بن حطان عن مسلم بن سلام عن طلق بن علي“ انتہی۔

(۱) حدیث کے پورے الفاظ یوں ہیں: ”أتى أعرابي النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله: الرجل منا يكون في الفلاة، فتكون منه الرويحة، ويكون في الماء قلة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا فسا أحدكم فليتوضأ، ولا تأتوا النساء في أعجازهن، فإن الله لا يستحي من الحق۔“ (۳) دارمی (۱۱۴۶) ۱/۲۷۰ (۴) السنن الكبرى ۷/۱۹۸ (۵) الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان (۱۴۸۹) ۶/۲۰۱۔



اور علامہ امیر یامانی سبیل السلام ۱۹۴/۳ میں لکھتے ہیں: ”روی هذا الحديث (ای حدیث أبی ہریرۃ المخرج فی ابی داود والنسائی، فی منع إتيان النساء فی أدبارهن)“ بلفظه من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة، منهم: علی بن ابی طالب وعمر وخزيمة وعلی بن طلق وطلق بن علی وابن مسعود“ الخ۔

(۲) علی بن طلق اور طلق بن علی دونوں ایک ذات، یعنی: ایک صحابی کے نام ہیں یا دو کے؟ اس امر میں ارباب رجال مختلف ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ دونوں کا مصداق ذات واحد اور شخص واحد ہے اصل نام علی بن طلق ہے، جن سے حدیث مذکور احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، بیہقی، ابن حبان میں علی بن طلق کے نام سے مروی ہے، اور جن بعض کتابوں میں مخرج حدیث کا نام بجائے علی بن طلق کے طلق بن علی آگیا ہے، اس میں قلب ہو گیا ہے کہ کسی راوی نے سبوا علی بن طلق کے بجائے طلق بن علی کہہ دیا ہے، اور اس طرح کا قلب مستبعد نہیں ہے۔ ابن الجوزی، تلقیح، مخطوط ص: ۱۱۴ میں ”من اسمہ علی“ کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں: ”علی بن طلق بن المنذر، قال البرقی: وبعض الناس يرى أنه طلق بن علی“ انتہی۔

امام ترمذی کا میلان اتحاد کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اور بقول امیر یامانی کے امام احمد اور بخاری کا میلان بھی اتحاد کی طرف ہے، سبیل السلام ۱۹۴/۳ میں ہے: ”مال أحمد والبخاری إلى أن علی بن وطلق طلق بن علی اسم لذات واحدة“ انتہی، لیکن یہ نہ معلوم ہو سکا کہ امیر نے ان دونوں اماموں کا یہ میلان ان کے کس کلام سے سمجھا؟ بہر کیف بعض ارباب رجال وسیر کا خیال کہ طلق بن علی نام کا کوئی الگ دوسرا صحابی نہیں ہے۔

اور اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ علی بن طلق اور طلق بن علی دونوں دو صحابیوں کے نام ہیں، اور دونوں سے ایک ذات مراد نہیں ہے۔  
اصابہ: (۵۱۰/۲)، استیعاب، اسد الغابہ، (۴۰/۳)، تجرید اسماء الصحابة (۳۹۲/۱)، تہذیب (۳۴۱/۷)، خلاصہ (ص: ۲۷۵)، تقریب (ص: ۲۴۶) وغیرہ سے یہی ثابت ہے۔

پھر اس گروہ میں اختلاف ہے اس امر کے اندر کہ طلق بن علی، علی بن طلق بن المنذر کے بیٹے ہیں، یا ان سے اجنبی اور ان کے غیر قرابتدار کوئی دوسرے صحابی ہیں۔ عسکری کا جزم اور ابن عبد البر کا ظن (جس کی حافظہ: تقویت کی ہے) یہ ہے کہ طلق بن علی، علی بن طلق کے بیٹے ہیں۔ (تہذیب التہذیب ۳۴۱/۷)

اور بعض کا خیال یہ ہے کہ دونوں میں ابوسہ وبنوہ کا رشتہ نہیں ہے، بلکہ دونوں ایک دوسرے سے کوئی قرابت ہی نہیں ہے۔ جن ارباب رجال نے طلق بن علی اور علی بن طلق کو دو صحابی قرار دیا ہے، ان میں بعض کا میلان اس طرف ہے کہ جن کتابوں میں حدیث مجوٹ عنہ طلق بن علی کے نام سے مروی ہے۔ اس میں طلق بن علی کے بجائے علی بن طلق ہونا چاہئے۔ کیوں کہ یہ حدیث علی بن طلق کے

مندات سے ہے۔ طلق بن علی کے مندات سے نہیں ہے۔ یعنی: یہ حدیث طلق بن علی سے مروی نہیں ہے۔ چنانچہ ابن کثیر (۲۲۸/۱) میں لکھتے ہیں: ”ورواه عبد الرزاق عن معمر عن عاصم الأحول عن عيسى بن حطان عن مسلم بن سلام عن طلق بن علي، والأشبه أنه علي بن طلق كما تقدم، والله أعلم.“ اور ابن الاثير کی مندرجہ ذیل عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے:

”ورواه ابراهيم عن عبد الملك بن مسلم عن عيسى بن حطان عن مسلم عن علي بن طلق، وكذلك رواه عبد الرزاق عن معمر عن عاصم، أخرجه أبو موسى“ (أسد الغابة ۶۴/۳).

میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ ”علی بن طلق“ اور ”طلق بن علی“ دو صحابی ہیں، اور علی بن طلق، طلق بن علی کے والد ہیں۔ اور یہ حدیث علی بن طلق کے مندات سے ہے، نہ طلق بن علی کے، اور جس کتاب میں اس حدیث کا تخریج طلق بن علی لکھا ہے، وہ راوی کی غلطی ہے۔ واللہ أعلم بالصواب۔

(۴) مسند احمد میں یہ حدیث علی بن ابی طالب سے مروی ہے یا علی بن طلق سے؟ یہ بھی مختلف فیہ امر ہے:

علامہ بیہقی کے صنیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مسند میں یہ حدیث علی ابن ابی طالب سے مروی ہے، چنانچہ مجمع الزوائد ۲۴۳/۳ میں لکھتے ہیں: ”وعن علي يعني ابن ابي طالب، قال: جاء أعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله إنا نكون بالبادية، وتكون من أحدنا الرويحة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله لا يستحيي من الحق، إذا فعل أحدكم ذلك فليتوضأ، ولا تأتوا النساء في أعجازهن، وقال مرة في أدبارهن، رواه أحمد من حديث علي ابن أبي طالب، وهو في السنن من حديث علي بن طلق، فقد تقدم حديث علي بن أبي طالب قبله، كما تراه، والله أعلم ورجاله موثقون“ انتہی۔

اور علی متقی کا خیال بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ کنز العمال ۱۱۶/۵ میں حضرت عمرو عثمان کے مسانید ذکر کر کے ”عن علي“ کے ساتھ حدیث مذکور کی ابتدا کی ہے اور آخر میں لکھا ہے: ”أحمد في مسنده، والعدني، ورجاله ثقات“ انتہی۔ پھر ۱۱۷/۵ میں یہ مفصل روایت علی بن طلق سے ذکر کر کے صرف ابن جریر کا حوالہ دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک مسند احمد میں علی بن طلق سے مروی نہیں ہے، بلکہ علی بن ابی طالب سے مروی ہے۔

یہ مطول روایت مسند احمد ۸۶/۱ میں مندات علی بن ابی طالب میں بسند ذیل مذکور ہے:

”حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا وكيع ثنا عبد الملك بن مسلم الحنفی عن أبيه عن علي رضي الله عنه، أنه قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم“ الخ۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد اور ان کے بیٹے کے نزدیک یہ حدیث علی بن ابی طالب سے مروی ہے۔ نہ علی بن طلق سے، اور اسی کو ترجیح دی ہے علامہ احمد محمد شاہ نے شرح مسند ۶۵۵/۲ میں۔ بخلاف امام ترمذی اور ابن کثیر وغیرہ کے کہ ان کے نزدیک اس کے راوی علی بن طلق ہیں، نہ ابن ابی طالب، اور حافظ ابن کثیر کا خیال یہ ہے کہ یہ حدیث مسند احمد میں علی بن طلق سے مروی ہے، نہ علی بن ابی طالب سے، چنانچہ ۳۲۶/۱ میں لکھتے ہیں:

”قال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق أخبرنا سفیان عن عاصم عن عيسى بن حطان عن مسلم بن سلام عن علي بن طلق، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تؤتى النساء في أدبارهن، فإن الله لا يستحي من الحق، أخرجه أحمد أيضاً عن أبي معاوية، وأبو عيسى الترمذی من طريق أبي معاوية عن عاصم الأجلول به، وفيه زيادة، وقال: هو حديث حسن، ومن الناس من يورد هذا الحديث في مسند علي بن أبي طالب، كما وقع في مسند الإمام أحمد، والصحيح أنه علي بن طلق“ انتہی اور منشی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث مجد الدین ابن تیمیہ کے نزدیک علی بن ابی طالب اور علی بن طلق دونوں سے مروی ہے۔ چنانچہ: ”باب النهی عن إتيان المرأة في دبرها“ میں ابن تیمیہ نے اس مضمون کی حدیث دونوں سے بحوالہ مسند ذکر کی ہے۔ میرے نزدیک رائج یہ ہے کہ حدیث مسند احمد میں صرف علی بن طلق سے مروی ہے۔ کما قال ابن کثیر فی تفسیرہ والحافظ فی التلخیص ۱۸۱/۳۔

(۴) طلق بن یزید یا یزید بن طلق بھی کوئی صحابی ہیں، جن سے یہ حدیث مروی ہے۔ ان کا ترجمہ اصابہ ۲۹۴/۳، اسد الغابہ ۶۴/۳ اور تجرید اسماء الصحابہ (۲۹۳۷) ۱/۲۷۸ اور تلخیص میں مذکور ہے۔ اور امام احمد وغیرہ نے حدیث محوٹ عنہ، ان سے بھی روایت کی ہے، لیکن رائج یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی علی بن طلق ہیں۔ حافظ ابن کثیر (۳۲۸/۱) لکھتے ہیں:

”قال الإمام أحمد: حدثنا منذر و معاذ بن معاذ قالوا: حدثنا شعبة عن عاصم الأجلول عن عيسى بن حطان عن مسلم بن سلام عن طلق بن يزيد، أو يزيد بن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الله لا يستحي من الحق، لا تأتوا النساء في أستاهن، وكذا رواه غير واحد عن شعبة، ورواه عبد الرزاق عن معمر عن عاصم الأجلول عن عيسى بن حطان عن مسلم بن سلام عن طلق بن علي، والأشبه علي بن طلق كما تقدم، والله أعلم“ انتہی۔ اور حافظ ابن حجر اصابہ ۲۹۴/۳ میں لکھتے ہیں:

”طلق بن يزيد أو يزيد بن طلق على الشك، ذكره أحمد وابن خيثمة وابن قانع والبقوي وابن شاهين كلهم، من طريق شعبة عن عاصم الأجلول عن عيسى بن حطان عن مسلم بن سلام عن طلق بن يزيد أو يزيد بن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الله لا يستحي من الحق، لا تأتوا النساء في أستاهن، هكذا رواه،



وخالفه معمر عن عاصم، فقال: طلق بن علی ولم يشك، وكذا قال ابو نعيم عن عبد الملك بن سلام عن عيسى بن حطان، قال ابن ابی خثیمه: هذا هو الصواب“ انتهى.

### اصل استفتاء کا جواب

**میرے نزدیک** رائج وہی ہے جو جامع ترمذی کے موجودہ نسخہ میں واقع ہے۔ یعنی: عبارت مسئلہ عنہا میں ”لا أعرف هذا الحديث من حديث طلق بن علي السحيمي“ کا ہونا رائج اور صواب ہے، اور ”من حديث علي بن طلق السحيمي“ (کما وقع في تهذيب التهذيب) صحیح نہیں ہے۔

ترمذی کے موجودہ نسخہ کے صحیح ہونے کا ایک قرینہ: یہ ہے کہ ترمذی کے اس کلام کو حافظ ابن حجر نے تلخیص ۱۸۱/۳ میں، اور حافظ منذر ی نے تلخیص السنن میں، اور شوکانی نے نیل (۶/۲۵۳) میں، اور ملا علی قاری نے بحوالہ میرک مرقاۃ (۱/۳۷۷) میں نقل کیا ہے، اور ان کتابوں میں عبارت منقولہ کے اندر ”من حديث طلق بن علي السحيمي“ ہی مذکور ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ ان چاروں کے پاس جامع ترمذی کے جو نسخے تھے، ان سب میں عبارت مذکورہ اسی طرح تھا جس طرح ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ہے، یعنی: ”من حديث طلق بن علي السحيمي“ اور تہذیب میں: تب اور ناسخ منطوی سے ”طلق بن علي“ کے بجائے علی بن طلق ہو گیا ہے۔

دوسرا قرینہ: یہ ہے کہ اگر تہذیب میں واقع شدہ عبارت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے، تو امام ترمذی کے کلام: ”فكانه رأى أن هذا رجل آخر“ کا کوئی معنی نہ ہوگا۔ وهذا لا يخفى على من تأمل في كلام الترمذي.

ترمذی کے موجودہ نسخوں کے مطابق، اس عبارت کا یہ مطلب ہے کہ امام بخاری فرماتے ہیں کہ: میرے علم میں علی بن طلق سے صرف یہی ایک حدیث مروی ہے، اور علی بن طلق اور طلق بن علی دو صحابی ہیں، یعنی: دونوں ایک ذات کے نام نہیں ہیں کہ اس حدیث کا اصل راوی علی بن طلق ہو اور جہاں کہیں طلق بن علی آگیا اس کو علی بن طلق کا قلب کہہ دیا جائے، جیسا کہ قائلین اتحاد کا خیال ہے، اور یہ خیال بھی درست نہیں ہے کہ یہ حدیث ”علی بن طلق“ اور ”لق بن علی“ دونوں سے مروی ہے۔ نہیں، بلکہ اس حدیث کا مخرج طلق بن علی کو بتانا جو ایک دوسرے صحابی ہیں خطا اور وہم ہے، کیوں کہ یہ حدیث میرے علم میں طلق بن علی کی مرویات سے ہے، ہی نہیں، یہ حدیث تو صرف علی بن طلق سے مروی ہے، اور طلق بن علی سے تو دوسری حدیثیں مروی ہیں۔

معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک علی بن طلق اور طلق بن علی دو شخص ہیں وقد ذکر ترجمۃ طلق بن علي السحيمي في تاريخه الكبير ۳/۳۵۵، وروی عنه حديثا بسنده يس امام ترمذی کا امام بخاری کی طرف یہ منسوب کرنا: ”فكانه رأى أنه رجل آخر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم“ بالکل درست ہے، امام بخاری کی طرف اس امر کی نسبت سے یہ مترشح

ہوتا ہے کہ خود امام ترمذی کے نزدیک دونوں ذات واحد کے نام ہیں، اور طلق بن علی قلب ہے، علی بن طلق کا۔ والظاهر عندی ما ذهب إليه البخاری، ولیتنی کان عندی ما کتب هو فی الصحابة و کتاب العلل الكبير للترمذی والأطراف للمزی وغیر ذلک من کتب الرجال والعلل۔

(مصباح ہستی ۱۳۷۲ھ)

س: اگر کسی کے خواب کے کمرہ میں قرآن پاک رکھا ہو، اور وہ کمرہ قرآنی آیات کے فریوں، طغروں اور مکہ معظمہ، مدینہ منورہ اور لفظ اللہ و رسول کے نقشوں سے سجا ہوا ہو، تو اس کمرہ میں اپنی بیوی سے ہم بستر ہونا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

ج: ایسے کمرہ میں بیوی سے ہمبستر ہونا شرعاً جائز ہے بشرط اس کے کہ آداب جماع (ارادہ جماع کے وقت بسم اللہ کہہ لیا جائے)۔

(۱) ”لو أن أحدکم حین یأتی أهله، قال: بسم الله اللهم جنبنا الشيطان، وجنب الشيطان ما رزقنا.“ (۱) الحدیث دونوں مادرزاد برہنہ نہ ہو جائیں۔

(۲) ”إذا أتى أحدکم أهله فليستتر، ولا يتجرد تجرد العیرین.“ (۲)

(۳) ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل الخلاء غطى رأسه، وإذا أتى أهله غطى رأسه“ (۳) وغیرہ وغیرہ کا پورا خیال رکھا جائے۔ کیوں کہ طلب اولاد، غرض بصر، حفظ فرج عن الزنا، طلب عفت کی نیت سے ہم بستر ہونا باعث اجر و ثواب ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”إن فی بضع أحدکم صدقة، قالوا: یا رسول الله آیاتی أحدنا شهوته، یكون له فیها أجر؟“ قال: أریتم لو وضعها فی حرام، أکان علیه فيه وزر، فکذلک إذا وضعها فی الحلال کان له أجر“ (مسلم) (۴)۔

قال المحدث الدهلوی: ”إدخال فی إشارة إلى أن ذاته لیست صدقة، بل ماضمنه من التحصین وأداء حق الزوجة وطلب الولد الصالح“ انتھی۔ لیکن بہتر اور اولیٰ یہ ہے کہ ادبا و احتراماً و اجلالاً اکام اللہ ایسے کمرہ میں ہم بستر نہ ہو۔ (محدث دہلی)

(۱) البخاری کتاب النکاح باب ما یقول الرجل إذا أتى أهله ۱۴۱/۶ (۲) ابن ماجہ کتاب النکاح باب التستر عند الجماع (۱۹۲۱)۔

(۳) ۶۱۸/۱ کتاب الزکاة، باب ان اسم الصدقة یقع علی کل نوع من المعروف (۱۰۰۶) ۶۹۷/۲۔

سن: ہماری برادری میں کوکن میں شادی کی تقریب میں باجہ بجوایا جاتا ہے۔ اور شب گشت میں اس کی زینت کے لئے اکھاڑا بایا جاتا ہے، کیا اس موقع پر اکھاڑے کی آمدنی کا پیسہ مسجد کا گنبد بنانے یا کسی اور نیک کام میں صرف کرنا جائز ہے؟

ج: عید کے دن اور شادی کے موقع پر نکاح کے اعلان اور تشہیر کی غرض سے صرف دف (۱) بجانا جائز ہے۔ (بخاری و مسلم عن عائشة (۲)، احمد (۳)، ترمذی (۴)، نسائی (۵)، ابن ماجہ (۶) عن ربیع بنت معوذ بن عفراء، طبرانی فی الأوسط عن عائشة)۔

مخصوص دن کے علاوہ دوسرے باجہ بجوانے خواہ وہ ہندستانی ہوں یا غیر ملکی بدیشی، مطلقاً ناجائز اور ممنوع ہیں۔ راگ اور باجے کی ممانعت بعض آیات قرآنیہ و احادیث کثیرہ سے ثابت ہے، اس لئے شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی نے راگ اور باجہ کو اپنی بعض تصانیف میں بدعات محرمہ شمار کیا ہے، شادی کے موقع پر بغیر باجہ اور راگ کے اکھاڑا بلا کر کشتی کرائی جائے اور لکڑی و بنوٹ کے کرتب دکھائے جائیں، اور اس طرح حاضرین اور شرکاء تقریب کو محظوظ کر کے ان کی مسرت میں اضافہ کیا جائے تو مضائقہ نہیں۔

امام بخاری نے ”باب الحرب والدرق یوم العید“ کے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے: ”قالت: کان یوم عید، یلعب السودان بالدرق و الحراب“ (صحیح بخاری ۱۵۸/۲) حضرت شاہ ولی اللہ صاحب شرح تراجم بخاری میں ترجمۃ الباب کے متعلق لکھتے ہیں: ”یشیر إلی أن یوم العید، یوم انبساط و انشراح، یغتفر فیہ مالا یغتفر فی غیرہ“ انتہی۔

**فتنت:** و کذا النکاح محل سرور و زمان انبساط، ولذا جوز فیہ ضرب الدف والغناء المباح، کما أبیح ذلک فی یوم العید، فیجوز فی النکاح إظهار المسرة والانبساط بمثل ما یجوز فی العید۔

بغیر باجہ والا اکھاڑا دیکھنے والا اگر اپنی خوشی سے یہ پیسے دیتے ہیں، اور یہ آمدنی کرتب اور کشتی دکھانے والوں کا حق نہیں سمجھی جاتی، تو

(۱) ”قال الامام یحیی: دف الملاهی: مدور جلدہ، من رق أبيض ناعم، فی عرضه سلاسل یسمى الطارل، صوت یطرب بحلاوة نغمته، وهذا لا اشکال فی تحریمہ وتعلق النہی بہ، وأمداف العرب فهو علی شکل الغربال، خلا أنه لا حروق فیہ، وطوله إلی أربعة أشبار، فهو الذی أرادہ صلی اللہ علیہ وسلم، لأنه المعهود حیث ذ“ (نیل الاوطار ۳۸۰/۱۷)، ”الدف، و یقال له ایضاً الکربال: هو الذی لا جلاجل فیہ، فإذ کانت فیہ فهو المزهر“ (فتح الباری ۴۴۰/۲) خلاصہ یہ کہ حدیثوں میں جس دف کے بجانے کی اجازت و اباحت وارد ہوئی ہے، وہ حمزے کی بڑی جھلنی جیسا ہوتا تھا۔ جھلنی اور دف میں فرق صرف اس قدر ہوتا ہے کہ جھلنی میں چھید ہوتے اور دف بغیر چھید کے ہوتا ہے۔ عبید اللہ رحمانی (۲) بخاری کتاب العیدین باب الحرب والدرق یوم العید ۱۵۹/۲، مسلم کتاب صلاة العیدین باب الرخصة فی اللعب (۸۹۲) ۶۰۷/۲ (۳) مسند احمد ۳۶۰/۶ (۴) کتاب النکاح باب ماجاء فی اعلان النکاح (۱۰۹) ۳۹۹/۳ (۵) کتاب النکاح باب اعلان النکاح بالصوت والدف ۱۲۷/۶ (۶) کتاب النکاح، باب الغناء والدف (۱۸۹۷) ۶۱۱/۱۔



اس کے پیسے مسجد کی تعمیر یا کسی نیک کام میں خرچ کر سکتے ہیں۔ آمدنی کا یہ ذریعہ حلال ہے، اس لئے اس آمدنی کے حلال اور پاک ہونے میں کلام نہیں ہو سکتا۔

(محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ۷ شوال ۱۳۶۱ھ / نومبر ۱۹۴۲ء)

س: ہندہ زید کی بیوی ہے اور عرصہ سے میاں بیوی آباد ہیں۔ اس اثناء میں زید بیوی کو گھر میں چھوڑ کر سفر میں چلا گیا۔ زید دس ماہ سفر میں رہ کر شعبان کی ۲۷ تاریخ کو گھر میں واپس آیا، بعدہ ہندہ مذکورہ کے لطن سے صفر کی ۶ تاریخ کو حالت مرض میں لڑکی پیدا ہوئی۔ سوال یہ ہے کہ یہ لڑکی صحیح النسب قرار دی جائے یا نہیں؟ واضح رہے کہ زید کو اپنی بیوی ہندہ پر کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہے، اور وہ مقرر ہے کہ وہ لڑکی میری ہے۔ (سائل زین العابدین)

ج: یہ لڑکی شرعاً ثابت النسب اور صحیح النسب قرار دی جائے گی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر" (بخاری، مسلم وغیرہ) (۱)، ثبوت نسب موقوف ہے ثبوت فراش پر، اور ثبوت فراش کے لئے امکان وطی کافی ہے (امکان استحادی اور کراماتی نہیں بلکہ امکانی عادی)۔

علامہ شوکانی حدیث مذکور کی بابت لکھتے ہیں: "وظاهر الحديث، أن الولد إنما يلحق بالأب، بعد ثبوت الفراش، وهو لا يثبت إلا بعد إمكان الوطى فى النكاح الصحيح أو الفاسد، وإلى ذلك ذهب الجمهور" (نیل الاوطار ۷/۷۶) وقد بسط النووي الكلام فى هذه المسئلة مع الرد على الحنفية فى شرح مسلم ۱۰/۳۷۰ فارجع اليه.

علامہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کے نزدیک ثبوت فراش کے لئے محض امکان کافی نہیں ہے، بلکہ وطی یقینی اور جماع محقق ضروری ہے، لیکن علامہ شوکانی فرماتے ہیں: "إن معرفة الوطى المحقق متعسرة جداً، فاعتبارها يؤدى إلى بطلان كثير من الأنساب، وهو يحتاط فيها، واعتبار مجرد الإمكان بما سب ذلك الإحتياط" (نیل الاوطار ۷/۷۷) سوال میں صاف مذکور ہے کہ زید اور ہندہ عرصہ سے آباد ہیں اور زید کے سفر میں جانے تک دونوں آباد رہے، اس صورت میں وطی صرف ممکن ہی نہیں بلکہ محقق بھی ہے۔ بنا بریں امکان وطی بلکہ تحقق وطی اور وضع حمل کے درمیان کل مدت ایک برس تین ماہ ۹ دن ہوئے جو اقل مدت حمل چھ ماہ سے زیادہ اور اکثر مدت حمل دو برس (علی قول الحنفیہ) یا چار برس (علی قول الشافعیہ) سے کم ہے، پس ثبوت نسب کی شرط بلا شک و شبہ موجود ہے، اس لئے یہ لڑکی ثابت النسب ہے، خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ زید کو اپنی بیوی ہندہ پر کوئی شبہ نہیں ہے، بلکہ مقرر ہے کہ وہ لڑکی اسی کی ہے، اس لڑکی کے صحیح النسب ہونے میں شک نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم بالصواب

(محدث دہلی ج: ۸ ش: ۱۱ صفر ۱۳۶۰ھ / مارچ ۱۹۴۱ء)

(۱) بخاری کتاب الفرائض باب من ادعى اخاؤ ابن آخ له ۳/۱۲۸، مسلم کتاب الرضاخ باب الولد للفراش (۱۴۵۷) ۲/۱۰۸۰.

س: بریلوی سے رشتہ لینا اور اس کو رشتہ دینا جائز ہے یا نہیں؟

ج: ایسی جگہ نہیں رشتہ دینا چاہئے جہاں اپنی مولیہ کے عقائد خراب ہونے اور اس کے طوعاً یا کرہاً بدعات و رسومات میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو۔

(محدث دہلی)

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع تین اس مسئلہ میں کہ شیعہ تبرائی کے یہاں شادی و بیاہ و کھانا پینا جائز ہے یا نہیں؟  
جواب قرآن و حدیث سے مدلل اور فقہ کی عبارات سے شرح ہو۔ بینوا توجروا  
سائل: محمد ظلیل چوڑی فروش، کنڑہ، مبارک پور، عظیم گڑھ

ج: شیعہ کے کافر ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض علماء ان کے بعض کفری عقائد کی وجہ سے ان کو کافر کہتے ہیں، اور بعض ان کو مبتدع اور اہل ہوی قرار دیتے ہیں۔ شیعہ خارج عن الاسلام ہوں یا مبتدع و اہل ہوی، بہر صورت ان کے ساتھ نکاح وغیرہ کے تعلقات نہیں قائم کرنے چاہئیں۔

اسلام ایسے گروہ سے (جو مسلمانوں کا اور ان کے بزرگوں کا دشمن ہے اور ان کو مومن نہیں سمجھتا اور قرآن کریم کے غیر محفوظ ہونے کا قائل ہے) شادی بیاہ، سلام و کلام، کھانے پینے کے تعلقات قائم کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ سوچنے کا مقام ہے، ایک مسلمان جس کے دل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ ﷺ کے اصحاب کرام رضی اللہ عنہم سے الفت و محبت ہے، وہ جان نثاران رسول کو سب و ستم کرنے والے فاسق شخص کے ساتھ مناکحت و مواکلت و مجالست و مخالطت و مصابحت کیوں کر گوارہ ہو سکتا ہے، ارشاد ہے:

”ولا ترکنوا الی الذین ظلموا“ (ہود: ۱۱۳) اور ارشاد ہے: ”فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین“ (الانعام: ۲۸)، اور ابن ماجہ میں حضرت حذیفہ سے مرفوعاً روایت ہے: ”لا یقبل اللہ لصاحب بدعة صوماً ولا صلوة ولا صدقة ولا حجاً ولا عمرة ولا صرفاً ولا عدلاً، یرج من الإسلام کما یرج الشعيرة من العجین“ (۱) اور طبرانی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما (۲) سے، اور بزار میں حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ (۳) سے مرفوعاً مروی ہے: ”من أحدث حدثاً أو آوی محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعین، لا یقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً“ اور ترمذی (۴) و ابوداؤد میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: ”وقعت بنو اسرائیل فی المعاصی، نهتهم علماءهم فلم ينتهوا، فجالسوهم فی مجالسهم و آکلوهم و شاربوهم، فضرَب الله قلوب بعضهم ببعض، فلعنهم من لسان“

(۴۱) باب احتساب البدع والجدل (۴۹) ۱۹۱/۲ (۲) مجمع الزوائد ۱۶۸/۱ (۳) مجمع الزوائد ۲۸۳/۷ (۴) کتاب تفسیر القرآن باب

تفسیر سورة المائدة (۳۰، ۴۷) ۲۰۲/۵

داود و عیسیٰ بن مریم، ذلک بما عصوا و کان یعتدون“

اور ترمذی و ابوداؤد و ابن ماجہ (۱) میں حضرت نافع سے مروی ہے: ”إن رجلاً أتى ابن عمر، فقال: أن فلاناً يقرأ عليك السلام، فقال: إنه بلغني أنه قد أحدث، فإن كان قد أحدث، فلا تقرأ مني السلام“ الخ۔  
امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں: ”ورود الأحادیث هجران أهل البدع و الفسوق و منابذ السنة، وأنه يجوز هجرانهم دائماً، والنهي عن الهجران فوق ثلاث، إنما هجر لحظ نفسه و معاش الدنيا، و أما هجران أهل البدع و نحوهم فهو دائم“ انتہی۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی المدرس  
بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیہ بدلی

س: حنفی کہتے ہیں کہ غیر مقلد حدیث کی رو سے عورتوں کا ختنہ کرتے ہیں۔ کیا یہ صحیح ہے یا بہتان ہے؟

ج: اہلحدیث عورتوں کے ختنہ کرنے کے قائل نہیں ہے کیوں کہ کسی معتبر حدیث سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔

قال فی عون المعبود ۱۴/۱۹۰ شرح سنن ابی داؤد: ”حدیث ختان المرأة روی من أوجه كثيرة، و کلها ضعيفة معلولة مخدوشة، لا یصح الاحتجاج بها، وقال ابن المنذر: ليس فی الختان خبریر جمع إليه، ولا سنة یتبع، وقال ابن عبد البر فی التمهید: والذي أجمع علیه المسلمون أن الختان للرجال“ انتہی۔  
(محمد ثبلی ج: ۱ ش: ۱۲ ربيع الآخر ۶۶ھ ۱۳ مارچ ۱۹۴۷ء)

س: عورتوں کو لاکھ اور برکی چوڑیاں جو زمانہ حال میں مروج ہے، جائز ہے یا نہیں؟

ج: عورتوں کو لاکھ اور برکی چوڑیاں پہننی جائز ہیں، منع کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

(مصباح بہتی)

س: ایک عورت نیک بخت اور پارسا ہے، صوم و صلاۃ کی پابند ہے، لیکن اس کا خاوند بے نمازی اور نشہ آور چیزوں کا عادی ہے۔

ایسے خاوند کے ساتھ عورت اپنی عمر گزارتی ہے، کیا اس عورت کی عبادت قیامت میں اس کے کام آئے گا؟

ج: اگر عورت شوہر کے فعل بد کو برا سمجھتی ہے اور اس کو حسب موقع سمجھاتی رہتی ہے، تو شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے سے اس



کے اپنے اعمال حسنہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور اس کی عبادت قیامت میں بلاشبہ کام آئے گی: ”من يعمل مثقال ذرة خیراً یبرہ“ (الزلزلة: ۷)، ”لا تزد وازرة وذرأخری“ (الانعام: ۱۶۴) عورت معذور ہے اس لئے اس سے مواخذہ نہیں ہوگا۔ ہاں اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ زندگی گزارنے کو ناپسند کرتی ہے اور اصلاح کی کوئی امید نہیں رکھتی، تو اس سے رہائی پانے کی دعا کرتی رہے۔ ”وضرب اللہ مثلاً للذین آمنوا امرأة فرعون اذ قالت رب ابن لی عندک بیتاً فی الجنة ونجنی من فرعون وعمله ونجنی من القوم الظالمین“ (التحریم: ۱۱)۔

(محدث دہلی ج: ۸، ش: ۱۲، ربيع الاول ۱۳۶۰/۱۳ اپریل ۱۹۴۱ء)

☆ ”من تشبه بقوم فهو منهم“ (۱) میں تشبیہ سے مراد کسی کافر قوم کے دینی اور قومی مخصوص امتیازی شعار کو اختیار کرنا مراد ہے۔ خواہ اس کا تعلق لباس اور خورد و نوش سے ہو یا رہن سہن اور معاشرت سے ہو، اخلاق و عبادات سے ہو۔ تمام حدود شرعیہ و قیود اسلامیہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے عورت کے لئے ناخن، ہاتھ، ہونٹھ رنگنا جائز ہے، خواہ مہندی سے رنگے یا پالش سے، پان سے رنگے یا اخروٹ کی چھالی سے، یا کسی اور پاک چیز سے، چوٹی دو لگائے یا تین یا زیادہ یا کم، ہاں تیزھی مانگ کی کراہت منصوص ہے۔ لیکن اگر ناخن کی پالش اور لپ اسٹک اور دو چوٹی محض فیشن اور تہذیب جدید کے پیش نظر اختیار کی جائے گی، تو ایسی صورت میں نمائش کا جذبہ پیدا ہونا ضروری ہے۔ پھر پردہ کے حدود اسلامی، تہذیب و حیا اور اخلاقی پاکیزگی کی رعایت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ فیشن و تہذیب جدید اور اسلامی غیرت و حیا میں تضاد ہے واللہ اعلم۔

عبید اللہ رحمانی

۱۰/۳/۱۳۷۵ھ ۲۷/۱۰/۱۹۵۵ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۵۲)

☆ میرے نزدیک محض عسرت اور ضیق معاش کی وجہ سے برتھ کنٹرول کی اجازت درست نہیں۔ عرب جاہلیت، اطلاق کے خوف سے، قتل اولاد و اذینات کا ارتکاب کرتے تھے، جس سے قرآن نے منع فرمادیا: ”ولا تقتلوا اولادکم خشية إملاق نحن نرزقهم وإیاکم“ (الاسراء: ۳۱)

عسرت کے خوف سے برتھ کنٹرول کا استعمال عدم توکل علی اللہ کی علامت ہے اور مادی وسائل پر اعتماد و تکیہ کی دلیل ہے۔ ”عزل“ سے استدلال صحیح نہیں کہ وہاں یہ علامت و قرینہ موجود نہیں ہے، اور باوجود اس کے عزل کراہت سے خالی نہیں اور عند الظاہر یہ تو حرام ہی ہے۔ برتھ کنٹرول پر عزل سے استدلال کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ مستفتی عزل ہی کر لیا کرے کہ یہ اہوں ہے۔ واللہ اعلم

عبید اللہ رحمانی ۱۹ ستمبر ۱۹۳۹ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۴۰)

## جہیز اور اسلام

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین مبین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ کے جواب میں کہ شادی کے قبل دولہا کی جانب سے دولہن کے سر پرستوں سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے کہ ہماری مانگ کی ادائے گی پر آپ کی لڑکی سے ہم اپنے لڑکے کی شادی کر سکتے ہیں، ورنہ رشتہ ہمیں منظور نہیں۔ کہیں اس مطالبہ کا نام تحفہ ہے، کہیں جوڑ، کہیں تلک، کہیں کٹم، کہیں ڈمانڈ، کہیں سلامی، بہر حال مرض ایک ہے اور نام مختلف۔ کہیں اس کے برعکس بھی ہوا کرتا ہے، یعنی لڑکی کے سر پرستوں کی جانب سے لڑکے کے سر پرستوں کو یہ لالچ دی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اگر آپ کے لڑکے ساتھ ہماری لڑکی کا نکاح ہو جائے، تو ہم بخوشی اپنی جانب سے فلاں فلاں چیزیں بطور تحفہ دیں گے۔

کیا اس قسم کے مطالبات اور پیش قدمی کرنا شریعت محمدی میں روا ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو از روئے کتاب اللہ حدیث رسول اور افعال صحابہ ثبوت دیں۔ اور اگر مذکورہ تینوں مقامات پر کوئی ثبوت نہ ہو، تو ایسی صورت میں خلاف ورزی کرنے والوں پر کیا وعید ہے؟ مطلع فرمائیں تاکہ: عوام کے دلوں میں خوف خدا پیدا ہو اور اس طرح کی گمراہی سے حتی الوسع بچیں۔

ج: شادی سے قبل رشتہ کی بات چیت کرتے وقت لڑکے والوں کی طرف سے لڑکی کے سر پرستوں سے کسی بھی چیز کا مطالبہ کرنا اور رشتہ کی منظوری کو اس پر معلق اور موقوف کرنا، اور یہ کہنا کہ ہماری یہ مانگیں پوری کر دی جائیں تب ہمیں یہ رشتہ منظور ہوگا، اور ہم اپنے لڑکی کی شادی کریں گے، اور اگر ہماری یہ مانگیں پوری نہیں کی گئیں تو ہم شادی نہیں کریں گے۔ لڑکے والوں کی طرف سے یہ مانگنا اور مطالبہ کرنا اور اس کی ادائے گی کی شرط، خواہ وہ مانگ نقد ہو، یا مختلف سامانوں کی، یا جائیداد غیر منقولہ (مکان یا زمین) کی ہو، بہر حال اس قسم کا مطالبہ اور اس کی ادائے گی پر شادی کو معلق اور موقوف رکھنا عقلاً اور شرعاً ناجائز ہے اور اس طرح کی شرطیں لگانے والے شرعاً گنہگار ہیں۔

لڑکی والوں کی طرف سے رشتہ کی بات چیت کے وقت، پیش قدمی کرتے ہوئے لڑکے والوں سے یہ کہنا کہ اگر آپ یہ رشتہ منظور کر لیں اور اپنے لڑکے سے ہماری لڑکی کی شادی کر دیں، تو ہم جہیز میں نقد اور فلاں فلاں از قسم ہائے اشیائے منقولہ اور غیر منقولہ دیں گے، ان کا یہ وعدہ کرنا بھی شرعاً غلط اور غیر صحیح ہے۔ لیکن اس بنا پر کہ ان کو اپنی لڑکی کے رشتہ کی ضرورت اور طلب ہے۔ اور عام طور پر لڑکے والے بغیر اس کے رشتہ منظور نہیں کرتے اور لڑکیوں کی شادی مشکل سے ہوتی ہے۔ بنا بریں مختلف وجوہ سے وہ ترغیباً اور تحریصاً جہیز کا وعدہ کرتے ہیں۔

www.KitaboSunnat.com

اس مجبوری کی وجہ سے ان کا ”جرم“ فی الجملہ ہلکا ہو جاتا ہے۔ لیکن لینے اور دینے کی یہ رسم، چاہے اس کا جو بھی نام رکھ دیا جائے، شرعاً ناجائز اور واجب الترتک ہے۔

**پہلی وجہ:** ہر مسلمان کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ اور آپ ﷺ کے بعد صحابہ کرام کا اسوہ حسنہ عملی نمونہ

ہے، جس کی پیروی اور اتباع و اقتداء سب کے لئے ضروری ہے۔ پس ہمیں پیدائش، ختنہ، عقیقہ، متغنی اور شادی وغیرہ کی تقاریب اور زندگی کے تمام امور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے اسوہ حسنہ پر عمل کرنا چاہئے، اور ان تقاریب کو اسی طرح انجام دینا اور گزارنا چاہئے، جس طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے انجام دیا ہے، عہد نبوی اور عہد صحابہ میں سوال میں ذکر کئے گئے مطالبات یا پیش قدمی کا وجود بالکل نہیں تھا۔ غرض یہ کہ شریعت میں اس رسم کی کوئی اصل یا بنیاد نہیں ہے۔

**دوسری وجہ:** ہر مسلمان کے لئے شریعت مطہرہ میں شادی کے موقع پر رشتہ طے کرنے کے وقت، یا شادی کے بعد لڑکی والوں پر کسی قسم کا خرچ اور بوجھ نہیں رکھا گیا ہے۔ بلکہ سارا بوجھ لڑکی کا لڑکے پر رکھا گیا ہے اسی بنا پر شوہر کو ”قوام“ کہا گیا ہے۔ ارشاد ہے: ”الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما أنفقوا من أموالهم“ (النساء: ۳۴) لڑکے والوں کی طرف سے لڑکی کے سر پرستوں سے کسی چیز کا مطالبہ کرنا شریعت کے منشا کے بالکل خلاف ہے۔

**تیسری وجہ:** ہندوؤں وغیرہ میں لڑکیوں کو والدین سے میراث نہیں ملتی، خواہ اس وجہ سے کہ ان کے مذہب میں یہ چیز ہے ہی نہیں، یا اس وجہ سے کہ ان کے یہاں لڑکیوں کو میراث نہ دینے کا رواج اور دستور ہو گیا ہے۔ اس لئے لڑکے والے چاہتے ہیں کہ جیسے بھی ہو اور جس شکل میں ہو، لڑکی والوں سے زیادہ سے زیادہ مال و متاع حاصل کیا جائے، اس لئے وہ شادی کے موقع پر مذکورہ مطالبہ اور مانگ کرتے ہیں، اور لڑکی والے ان کے مطالبہ کو پورا کرتے ہیں۔ انہیں کی دیکھا دیکھی مسلمان بھی اکثر جگہوں میں اپنی لڑکیوں کو میراث سے محروم رکھتے ہیں اور عام طور پر مسلمانوں میں شادی کے موقع پر لڑکی والوں سے جہیز وغیرہ کا مطالبہ کرتے ہیں جو ایک رواج ہو گیا ہے۔

**پہلی بات:** یعنی: لڑکیوں کو میراث سے محروم رکھنا، اسلامی قانون کے خلاف ہے اور غیر مسلموں کی پیروی کرنی ہے۔

**دوسری بات:** یعنی: جہیز کا جبری مطالبہ یا اس کی پیش کش بے اصل ہونے کے ساتھ غیر مسلموں کی نقالی واجب الکرک ہے۔

**چوتھی وجہ:** لڑکے والوں کو مطالبہ کو پورا کرنے کے لئے بسا اوقات لڑکی والوں کو سودی قرض لینا پڑتا ہے، یا زمین گرور کھنی پڑتی ہے، اور اگر اس کی کئی لڑکیاں ہوں، تو اس کو ہر مرتبہ یہی کچھ کرنا پڑتا ہے۔ جس کے نتیجے میں اس کو ہمیشہ مالی پریشانی، نیز معاشی اور اقتصادی تباہی سے دوچار ہونا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ اس کی اس تباہی اور پریشانی کا سبب یہی مطالبہ یا پیش کش ہوتی ہے۔

**پانچویں وجہ:** جہیز وغیرہ مہیا کرنے میں بالعموم اسراف و تبذیر ہوتی ہے اور اسراف و تبذیر شرعاً ممنوع ہے۔

**چھٹی وجہ:** جہیز وغیرہ کے معاملہ میں عام طور پر ریا اور نام و نمود و فخر و مباہات اور شہرت طلبی و نمائش ہوتی ہے، اور یہ سب چیزیں شرعاً ممنوع ہے۔

**ساتویں وجہ:** لڑکی والے لڑکے والوں کا مطالبہ بالکل بادل بخو استہ جبر اور قہر اپورا کرتے ہیں، ان کا دل شاید ہی اس پر راضی ہوتا ہے، اور کسی مسلمان کا مال بغیر اس کی خوشی اور رضا مندی کے دوسرے کے لئے حلال نہیں ہے۔ ارشاد ہے: ”لا يحل مال امری



مسلم الا بطیب نفسه " الحدیث (۱) (کسی مسلمان کا مال نہیں حلال ہے مگر اس کی دلی خوشی سے)۔

**اتھویں وجہ:** جہیز میں بسا اوقات بے ضرورت کی چیزیں دی جاتی ہیں، اور مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ بے ضرورت اور فضول چیزوں میں اپنا پیسہ خرچ کرے۔

**نویں وجہ:** مرکی مردانگی اور شہامت وغیرت و قوامت کے یہ بالکل خلاف ہے کہ وہ اپنی بیوی اور اس کے سر پرست کے مال کی طرف تاکے اور اس پر بھروسہ کرے، اور اپنی تعلیم وغیرہ یا کسی بھی اپنی ضرورت میں اپنی ہونے والی بیوی اور اس کے سر پرستوں کا زیر بار، احسان مند اور ممنون کرم ہو۔

**دسویں وجہ:** جو لڑکی والے مالدار اور پیسے والے ہوتے ہیں۔ وہ تو لڑکے والوں کے مطالبات کسی طرح پورا کر دیتے ہیں، یا جہیز کی مروجہ ملعون رسم پوری کر لیتے ہیں، لیکن جو لوگ کم حیثیت یا غریب ہوتے ہیں، اور ان کے ایک یا ایک سے زیادہ لڑکیاں ہوتی ہیں، ان کے لئے لڑکے والوں کا مطالبہ پورا کرنا یا جہیز کی رسم پوری کرنا سخت مشکل ہوتا ہے، اور لڑکی ان کے لئے عذاب اور مصیبت بن جاتی ہے۔ عدم استطاعت کی بنا پر کہیں رشتہ طے نہیں ہوتا، جس کا نتیجہ بعض دفعہ یہ ہوتا ہے کہ لڑکی معاشرہ کی خرابی کی وجہ سے غلط کاری میں مبتلا ہو جاتی ہے۔

اور اس کے بعد جو بھی ایک نقشہ پیش آتا ہے اس کو زبان اور قلم بیان کرنے سے قاصر ہے۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ لڑکی کے ولی اور سر پرست اور ذمہ دار نے لڑکی کے رشتہ سے مایوسی اور اس کی وجہ سے پریشانی اور رنج و غم کے غلبہ کے باعث خودکشی کر لی ہے، یا خود لڑکی ہی نے والدین کے رنج و غم اور فکر و پریشانی کے باعث خودکشی کر لی ہے۔

**گیارہویں وجہ:** جو چیز شرعاً لازم نہ ہو بلکہ محض مباح یا مستحب ہو، اس کو اعتقاداً اور عملاً یا صرف عملاً اپنے اوپر لازم کر لینا اور اس کو پابندی کے ساتھ انجام دینا، اور کبھی اس کے خلاف نہ کرنا، شرعاً جائز نہیں ہے۔ بلکہ یک گونہ شیطان کی اتباع ہے اور اگر وہ کام مباح کی درجہ میں نہ ہو، اور اس میں طرح طرح کے مفاسد ہوں، تو اس کا التزام بلاشبہ شیطانی کام ہے۔ بنا بریں لڑکے والوں کی طرف سے شادی کے وقت مذکورہ مطالبہ، یا لڑکی والوں کی طرف سے پیش قدمی اور جہیز کا وعدہ اور اس کی ادائے گی اور جہیز کی رسم پوری کرنے کا التزام بلاشبہ التزام مالا یلزم (جو چیز لازمی نہ ہو اس کو لازم کر لیا) ہونے کی وجہ سے شیطان کا اتباع ہے۔

**بارہویں وجہ:** آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے سر پرست اور ولی ہونے کے ساتھ ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بھی سر پرست اور ولی تھے، اور ہر ولی اور سر پرست کے لئے ضروری ہے کہ وہ لڑکے کی شادی کے ساتھ اس کے لئے گھر اور ضروری گھریلو سامان کا انتظام کرے، جبکہ اس کے لئے اپنا ساتھ رکھنے کی گنجائش نہ ہو۔

بنابریں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی کے موقع پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو چند گھریلو سامان (چمڑے کا گدا، پانی کا گھڑا، چکی، شوس کی چادر) دیا تھا، اور دونوں کو رہنے سہنے کے لئے گھر کا انتظام کسی طرح کیا تھا، لیکن یہ چیز کی مروجہ رسم کے طور پر ہرگز نہیں، بلکہ اس لئے تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بھی آپ ﷺ ہی سرپرست اور ولی تھی۔ اور بحیثیت ولی کے آپ ﷺ کے ذمہ ان کو بسانے کی صورت میں مکان اور مذکورہ چیزوں کا مہیا کرنا آتا تھا، جیسا کہ ہر باپ اپنے لڑکے کے لئے اس قسم کا انتظام کیا کرتا ہے، اور ظاہر ہے کہ اس صورت حال کو جہیز کی مروجہ رسم سے کوئی ادنیٰ سی بھی مناسبت نہیں ہے۔ پس حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی کے موقع پر آپ ﷺ کی طرف سے دونوں کو جو کچھ دیا گیا، اس کو جہیز کی مروجہ ملعون رسم کے ثبوت میں پیش کرنا بالکل غلط اور نادرست ہے۔

**تیسرے وجہ:** لڑکی والوں کی طرف سے پیش کش اور وعدہ کرنے کی صورت میں، لڑکے والے ان کے وعدے پر بھروسہ کر کے، رشتہ منظور کر لیتے ہیں۔ اور شادی ہو جاتی ہے، تو اس کے بعد ایسا بھی ہوتا ہے کہ لڑکی والوں کی نیت بدل جاتی ہے اور وہ قصداً باوجود استطاعت کے وعدہ پورا نہیں کرتے، جس کے نتیجے میں تعلقات خراب ہو جاتے ہیں اور باہمی کشمکش پیدا ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے لڑکی کی زندگی خراب اور اجیرن ہوتی ہے، ایسی حالت میں اس قسم کی پیش کش اور اس پر اعتماد کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟

شادی کی نسبت کے وقت لڑکے والوں کی طرف سے ہونے والا مطالبہ، یا لڑکی والوں کی طرف سے پیش کش اور وعدہ اور مروجہ جہیز کا لین دین، یہ ایسی سماجی برائی اور معاشرہ کی خرابی ہے کہ اس پر پابندی عائد کرنے کے لئے ہندوستان کی مختلف ریاستیں بہار، اڑیسہ، مغربی بنگال، ہریانہ، پنجاب، ہماچل پردیش وغیرہ بہت پہلے ہی قانون بنا چکی ہے، اور مرکزی حکومت نے بھی ایک مبسوط اور جامع قانون بنانے کی کوشش کی تھی، لیکن اس کے باوجود یہ سماجی برائی کم نہیں ہو رہی ہے، بلکہ ہندوستان کے تقریباً تمام فرقوں میں بڑھتی ہی جا رہی ہے۔ اس طرح کی برائیاں محض قانون بنا لینے سے ختم نہیں ہو سکتیں، جب تک کہ قانون پر عمل کرنے میں سختی سے کام نہ لیا جائے، اور قانون پر عمل کرنے والے دیانتدار اور مخلص نہ ہوں۔

ہمارے نزدیک مسلمانوں سے جہیز کی لین دین کی لعنت ہو یا اس کے علاوہ اور کوئی دوسری غیر شرعی رسم، اس کو دور کرنے اور اٹھانے کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ علماء اپنے وعظ و تقاریر و خطبات جمعہ و عیدین میں ان رسوم کی مخالفت کے ساتھ، خود اپنے گھروں اور خاندانوں سے اٹھانے میں پہل کریں، اور ساتھ ہی ہر برادری کے سربراہ اور وہ، با اثر لوگ، اور گاؤں کے سرداران، اپنے گھروں میں سے ان رسوم کو ختم کریں، ان کے دیکھی دیکھا انشاء اللہ عوام بھی ایسا ہی کریں گے۔ اس لئے کہ چھوٹے لوگ، بڑے لوگوں کے تابع ہوتے ہیں اور اگر عوام ان فضول رسوم کو ترک کرنے میں ان کی اتباع نہ کریں، تو پھر علماء اور خواص ان کی ایسی تقاریب میں جہاں غیر شرعی رسمیں جتنی جانیں شریک نہ ہوں، ان رسوم کے انسداد کا ایک اور ممکن طریقہ بھی ہے، وہ یہ کہ علماء اور مصلحین کچھ اصلاح پسند نوجوانوں کی ذہنی تربیت کریں، اور ان کو ساتھ لے کر عوام پر ہر ممکن دباؤ ڈال کر پیدائش سے لے کر شادی تک کی تقاریب کی غلط رسوم کو ختم کرنے کی

کوشش کریں اور ان رسموں کے انسداد کے لئے کوئی پور دروازہ نہ چھوڑیں۔

س: ہمارے اطراف و دیار میں یہ رواج ہے کہ قبل از عقد نکاح، مخطوبہ و منکوحہ کو شوہر یا ان کے اولیاء زیورات دیتے ہیں جو علاوہ از مہر ہوتے ہیں۔ اولیاء مرآۃ یا شوہر اور اس کے اولیاء کسی کی جانب سے نفیاً یا اثباتاً یہ تصریح نہیں کرائی جاتی کہ یہ زیورات بطریق تملیک مہرہ عورت کو دئے گئے، یا جب تک شوہر راضی رہے اس وقت تک بطریق اباحۃ منافع استعمال بغیر تملیک عین دئے گئے، بلکہ تعامل قومی اور تعارف فیما بین الناس کے موافق دیتے رہتے ہیں۔ اور تعامل یہ ہے کہ شوہر اور اس کے اولیاء برابر اپنے کو ان زیورات کا دائمی مالک سمجھتے ہیں حتیٰ کہ عورت اور اس کے اولیاء کو قطعاً یہ اختیار نہیں کہ زیورات مذکورہ میں از قسم رہن و مہرہ و بیع وغیرہ تصرف فی العین کریں، اگر کسی عورت نے اس نوع کا کوئی تصرف کیا، تو تعامل یہ ہے کہ عورت مجرمہ گردانی جاتی ہے اور پنچایت کا بھی یہی فیصلہ ہوتا ہے۔ اور اگر عورت مر جائے بلا شرکت غیر شوہر اپنے دیئے ہوئے ان زیورات کا مستحق سمجھا جاتا ہے، یہی تعامل ہے اور قومی پنچایت کا فیصلہ ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر شوہر انتقال کر جائے اور عورت دوسرا شوہر کرنا چاہے، تو متوفی کے ورثاء اور اولیاء شوہر کے دیئے ہوئے کل زیورات کا مستحق اپنے کو سمجھتے ہیں، اور جہاں پنچایت میں یہ معاملہ پیش ہو، انورانیہ فیصلہ صادر کیا جاتا ہے کہ جب شوہر مر گیا اور عورت دوسری جگہ نکاح کرنا چاہتی ہے، تو شوہر کے زیورات واپس کر دو۔ یہ طرز عمل اثبات استحقاق و بقاء ملک زوج کی انتہاء ہے کہ عورت کا شوہر کے دیئے ہوئے زیورات پر کوئی حق ہی نہیں سمجھا جاتا (سہام شرعیہ کے موافق حصہ کے متعلق بھی بحث تک نہیں آئی)، گویا یہ قومی مسلمات میں سے ہے کہ زیورات شوہر ہی کے ہوتے ہیں (اگرچہ تو ریث شرع کے خلاف خاص اس صورت میں عورت کو محروم کرنا بالکل یہ درست نہیں۔ مگر قومی تصور اور تعامل دکھانا ہے کہ زیورات کے متعلق ان کا کیا نظریہ اور عمل ہے؟ گاہے طرفین میں قبل از عقد نکاح کچھ رنجش ہو جاتی ہے، تو شوہر زیورات عورت کو قبل از عقد نکاح اس خوف سے نہیں دیتا کہ ایسا نہ ہو عقد نکاح سے انکار کر دیا جائے اور میرے زیورات ڈوب جائیں کیوں کہ زیورات کی واپسی کے میرے پاس کوئی ہتھیار نہیں، البتہ بعد از عقد نکاح بلا خوف ضیاع زیورات عورت کو زیورات دے دیتا ہے، کیوں کہ جانتا ہے کہ طلاق میرے ہاتھ میں ہے در صورت نزاع اگر زیورات کی واپسی میں کچھ بھی کاٹ کپٹ کریں گے تو طلاق نہیں دوں گا، اس لئے زیورات واپس ہی کرنے پڑیں گے، یہ طریقہ اختیار کیا جاتا ہے زیورات پر بقاء استحقاق عود کے لئے (یہ قومی تصور تعامل تصور ضلع نہیں ہے کیوں کہ ضلع زیورات ہی کی واپسی کے ساتھ متعلق نہیں ہے، بلکہ یہ تو زیورات کے ضیاع و ہلاک سے اطمینان خاطر کے لئے کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ زوجہ و زوج ہر ایک انتقال پر ہر صورت زیورات کی واپسی کا حق سمجھتے ہیں) نیز کچھ ایسی بھی چیزیں ہیں جو زیورات کے علاوہ بھی قبل از عقد عورت کو دی جاتی ہے، مثلاً: شیرینی، کپڑے، چوڑیاں، سر بند، جوتیاں، عطر، مہندی، مگر ان اشیاء کے متعلق تعامل یہ ہے کہ اتلاف تصرف فی العین کے لئے دی جاتی ہیں، شوہر ان کے اعادہ کا استحقاق نہیں سمجھتا اور کوئی سوال نہیں کیا جاتا ہے کہ یہ اشیاء کیا ہوئیں؟ کسی کو دے دی گئی یا خود استعمال کی گئیں؟ اگر باہم کوئی نزاع ہو جائے تو نہ شوہر ان کا مطالبہ کرتا ہے، اور نہ



قوی پنچایت (بخلاف الحلی کما مر )، بلکہ اگر اولیاء مرآة تملیک زیورات کی شرط کرنے لگیں، تو شاید ہی کوئی خوش حال، صاحب استطاعت، غیر مضطر آدمی بدیں شرط زیورات دینے پر راضی ہو۔

پس سوال یہ کہ کیا مذکورہ بالا تعامل کے موافق جو زیورات عورت کو دئے گئے، وہ عورت کی ملکیت ہو جائیں گے؟ کیا شرعاً تسلیم للبقا، اور تسلیم للاختلاف میں کوئی فرق نہیں؟ اور قوی تعامل و تعارف کیا احد الامرین (تسلیم للبقا و تسلیم للاختلاف) کا مرجع نہیں؟ کیا ہوا فقہ عموم مجمل حدیث ”عمر و بن شعیب عن ابیہ عن جدہ“ الخ سبل السلام مطبع فاروقی ۲۰ / ۸۳، مسک الختام نظامی ۲ / ۱۸۹ عورت ان زیورات کی مالکہ ہو جائے گی، اگرچہ حسب تعامل تملیک کا نہیں دئے گئے؟

نوٹ: یہ زیورات شوہر اپنی مرضی سے حسب استطاعت عورت کو دیتا ہے نہ شرائط مہر میں سے ہوتے ہیں نہ شرائط نکاح میں۔

س: (۲) مرد اگر بلا وجہ اپنی مرضی سے نہ نکاح کرنا چاہے، تو جو زیورات مذکورہ بالا تعامل کے موافق مخطوبہ کو دے رکھا تھا۔ کیا شرعاً ان کو واپس لے سکتا ہے؟ یا شوہر قبل عقد فوت ہو جائے، تو اس کے ورثاء واپس لے سکتے ہیں؟ حالاں کہ حدیث عمرو بن شعیب مذکورہ بالا فیصلہ کرتی ہے کہ قبل عصمت الزکاح جو چیز بھی عورت کو دی جائے وہ اسی کی ہوتی ہے۔ فقط

بینو بالدلائل القاطعة والحج الساطعة جزاکم اللہ خیر الجزاء۔

ج: (۱) جو زیور یا پارچات عورت کو قبل عقد نکاح یا بعد عقد نکاح پہنائے جاتے ہیں، اگر وہ بعوض مہر دئے جائیں تو وہ بعد عقد نکاح عورت کا ملک ہوتے ہیں، ان کو نکاح یا اس کا کوئی وارث نہیں لے سکتا۔ اور اگر بعوض مہر نہ جئے جائیں، تو بھی وہ بعد عقد نکاح عورت کا ملک ہو جاتے ہیں، واپس نہ ہوں گے، اس لئے کہ وہ مستعاند نہیں ہوتے، گو تصریح کسی امر کی نہ ہو۔ مگر حقیقت میں وہ بحکم حدیث نبوی بہہ ہوتے ہیں: ”قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: أیما امرأة نکحت صدقاً أو حباء أو عدة قبل عصمة النکاح، فهو لها، وما کان بعد عصمة النکاح فهو لمن أعطیه“، رواہ احمد (۱) و ابو داود (۲) والنسائی وابن ماجہ (۳) بسند جید متصل لہذا وہ اس کا ملک ہیں، اور اشیاء خوردنی و نوشیدنی وغیرہ تو عرفاً لایستوفی و عدم الردی ہوتی ہیں۔ بحکم حدیث نبوی: ”المسلمون علی شروطہم“ أخرجه احمد، ابو داود (۴) والحاکم و صححہ، والترمذی و قال: حسن صحیح بے شک عرف و تعامل پنچایت کا اعتبار ہے، مگر کتاب و سنت کے خلاف باطل ہے، لہذا پنچایت کا مذکورہ بالا فیصلہ باطل ہے۔

ج: (۲) اگر کسی وجہ سے عقد نکاح نہ ہوا یا عورت مرد دونوں میں سے کوئی مر گیا، تو وہ صورت مذکورہ بالا میں سے خارج ہے، سائل

(۱) مسند احمد ۲/۸۲ (۲) کتاب باب فی الرجل یدخل بامرأته قبل أن ینقذھا شیئا (۲۱۲۹) ۲/۵۹۷ (۳) کتاب النکاح باب التزویج علی نواة من ذهب (۳۳۵۳) (۴) کتاب النکاح باب الشرط فی النکاح (۱۹۸۶) (۵) مسند احمد ۲/۳۷۷، ابو داود کتاب الأقضية باب فی الصلح (۵۹۴) ۴/۱۹ وهو حسن صحیح، صحیح ابو داود للالبانی ۲/۳۹۵۔

کو مغالطہ ہوا ہے، حدیث کا مفاد یہ ہے کہ گو قبل عقد نکاح عورت کو کچھ دیا گیا ہے، مگر بعد ازاں عقد نکاح ہو گیا۔ ”ایما امرأة نکحت میں غور کیا جائے کہ یہ حکم منکوحہ کا ہے، خواہ نکاح قبل اعطاء ہو یا بعد اعطاء ہو، لہذا اس میں تفصیل ہوگی کہ اگر بعوض مہر کچھ دیا تو وہ واپس ہو سکتا ہے، اس لئے کہ وہ جس کا عوض تھا وہ نہیں ہوا، اور اگر وہ عطیہ یا ہبہ تھا تو وہ بھی بنکام حدیث نبوی رد نہ ہوگا۔ ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر موطا میں ہے کہ ہبہ بشرط عوض واپس ہو سکتا ہے۔ ضعیف مرفوع روایت بھی ہے، تو اس صورت میں اس کا ثبوت ہونا چاہئے، بہر حال یہ رد مختلف فیہ اور مشکل ہے، هذا والله أعلم و علمہ اتم و احکم۔

راقم: ابو سعید محمد شرف الدین

ناظم مدرسہ سعید عربیہ دہلی ۷/ صفر ۱۳۶۲ھ

☆ ضلع بستی اور گونڈہ کے علاوہ، بعض دوسرے اضلاع کے قصبوں اور دیہاتوں میں بھی بہار و نیپال کے پسماندہ مسلم علاقوں سے کچھ پیشہ ور دلال، عورتیں اور لڑکیوں کو لاکر خواہش مندوں سے پیسے لے کر، ان سے ان عورتوں اور لڑکیوں کو بیاہ دیتے ہیں، ان میں سے جو لوگ محتاط ہوتے ہیں اور حلال و حرام کا خیال رکھتے ہیں، ان لڑکیوں اور عورتوں کے وطن کا ناتہ پتہ پوچھ کر وہاں جاتے ہیں، اور پوری تحقیق و اطمینان کے بعد وہیں پر یا ان کے اولیاء باپ، بھائی وغیرہ کو اپنے ساتھ لاکر، اپنے یہاں ان لڑکیوں سے باقاعدہ نکاح کرتے ہیں، اور جن کو حلال و حرام کی پرواہ نہیں ہوتی، وہ ان دلالوں پر اعتماد کر کے ان کی لائی ہوئی لڑکیوں سے نکاح کر لیتے ہیں۔ پہلی صورت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں، اور دوسری صورت شرعاً ہرگز جائز نہیں ہے۔

اولاً: اس وجہ سے کہ ان لائی ہوئی لڑکیوں اور عورتوں میں سے بعض ایسی بھی ہوتی ہیں جو شادی شدہ غیر مطلقہ ہوتی ہیں، اور انہیں اغوا کر کے لایا جاسکتا ہے، جبکہ اس قسم کے واقعات سننے میں آتے رہتے ہیں۔

ثانیاً: اس وجہ سے کہ کسی بالغہ یا نابالغہ لڑکی کا نکاح بغیر اس کے شرعی ولی کے درست نہیں ہے اور ان لڑکیوں کے ولی کا کچھ اتہ پتہ نہیں ہوتا، اور نہ اس کا کوئی ثبوت ہوتا ہے کہ ان کے ولی نے کسی دوسرے شخص کو اپنا اور قائم مقام بنایا ہے کہ وہ ان کی مولیہ کا فلاں شخص سے نکاح کر دے۔ غرض یہ کہ ایسی لائی ہوئی لڑکیوں اور عورتوں سے نکاح کرنا اسی وقت جائز اور درست ہوگا، جبکہ نکاح کے خواہش مند اس لڑکی کے اصلی وطن گاؤں یا قصبہ میں جا کر پوری تحقیق و تفتیش کرے، اور اطمینان کے بعد اس گاؤں ہی میں اس کے ولی کی ولایت میں نکاح کر کے لڑکی کو اپنے ساتھ لے آئے، یا لڑکی اور اس کے ولی اور گواہوں کو اپنے ساتھ اپنے یہاں لو کر آئے، اور بقاعدہ شرعیہ اس سے نکاح کرے۔ واضح رہے کہ جب تحقیق کرنے کے لئے لڑکی کے وطن جائے تو اپنے گاؤں کے دو تین معتبر گواہوں کو بھی لو جا جائے، تاکہ ان کی موجودگی میں معاملہ کی تحقیق ہو، اور وہ سارے معاملہ کے گواہ بنیں۔ بغیر اس کے ایسی لڑکیوں سے نکاح کرنا بڑی خطرناک بات ہے اور شرعاً درست نہیں ہے۔

گاؤں میں جن لوگوں نے اس سے پہلے اس طرح کا کام کیا ہے وہ غلط ہے، اور وہ آئندہ کے لئے حجت نہیں بن سکتا۔ جو لوگ روپیہ

لے کر یا بغیر کچھ لئے ہوئے اس قسم کا نکاح پڑھادیتے ہیں وہ عند اللہ مآخوذ ہوں گے۔

عبد اللہ رحمانی

سہ شنبہ ۹/ رمضان ۱۳۹۸ھ / ۱۵/ اگست ۱۹۷۸ء

(الفلاح بھیکم پور گوئڈ علامہ عبد اللہ رحمانی نمبر

ج: ۳/۳، ش: ۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/ ۱۴۱۵ھ)

☆ صورت مسئلہ میں لڑکی مذکورہ کے باپ کی عدم موجودگی میں لڑکی کے چچا اور گاؤں کے دوسرے لوگوں نے لڑکی کا اس کی اجازت سے عقد نکاح کیا ہے، وہ شرعاً صحیح و درست ہے، باپ ولی اقرب ہے اور چچا ولی البعد ہے۔ لڑکی کا نکاح کرنے کا حق اس کے ولی اقرب باپ کو ہے، مگر جب وہ ناراض ہو کر گھر سے چلا گیا ہے، اور لڑکی کے فتنہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ تھا، تو ایسی حالت میں حق ولایت چچا کی طرف منتقل ہو گیا، لہذا چچا اور گاؤں کے لوگوں کا باہمی مشورہ کر کے لڑکی کی اجازت سے مناسب شخص سے اس کا نکاح کر دینا جائز اور درست ہوا۔ هذا ما ظہر لی والعلم عند اللہ تعالیٰ فقط۔

الماہ عبد اللہ الرحمانی السبار کفوری

۱۴ ربیع الآخر ۱۴۱۲ھ / ۲۳ اکتوبر ۱۹۹۱ء

(الفلاح بھیکم پور گوئڈ علامہ عبد اللہ رحمانی نمبر

ج: ۳/۳، ش: ۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/ ۱۴۱۵ھ)

۶۸ بکر کے لڑکے کا زید کی دوسری لڑکی سے کہ جس نے بکر کی بیوی کا دودھ نہیں پیا ہے، نکاح شرعاً درست اور جائز ہے۔ زید کی یہ دوسری لڑکی بکر کے لڑکے کی رضاعی بہن کی نسبی (حقیقی) بہن ہے اور بکر کے لڑکے اور اس دوسری لڑکی کے درمیان وجہ حرمت نہیں پائی جاتی۔ ”تحل אחت أخیه رضاعاً، کما تحل نسباً، کأخ من الأب، لہ أخت من أمہ، تحل لأخیه من أبیه“ (شرح وقایہ ۲/۶۸) اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

عبد اللہ رحمانی ۱۴/۱۲/۱۹۸۰ء

(الفلاح بھیکم پور گوئڈ علامہ عبد اللہ رحمانی نمبر

ج: ۳/۳، ش: ۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/ ۱۴۱۵ھ)



## ”فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع“

تعداد ازواج اس زمانہ میں فتنہ ترین فعل خیال کیا جاتا ہے، اور اس کا نہایت مکروہ نام ”شرعی آوارگی“ رکھا گیا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ: طلاق کی طرح اس کی بھی اسلام نے باکراہ اجازت دی ہے، یا مولویوں کی جماعت نے اپنی خوش طبعی کے لئے ایک صورت بنالی ہے۔ مگر سچ پوچھئے تو سخت نا فہمی اور دیدہ و دانستہ انکار ہے، ملافت کے بدنام ہیں۔

تعدد کی اجازت ہنود کے یہاں بھی ہے، مگر ”ستی“ کے رواج اور عقد بیوگان کی رسمی حرمت، اور پھر ان کی ”کفایت شعاری“ بھی البتہ انہیں اس سے روکتی ہے، پھر دنیا جانتی ہے کہ شریعت موسوی میں اس کی اجازت ہے۔ عیسائیت کوئی نئی اور علاحدہ شریعت نہیں ہے۔ کیوں کہ انجیل میں ان ملکی آئین میں سے کوئی بھی منسوخ نہیں کیا گیا ہے، جو انجیل سے پیشتر جاری تھے، اور سچی بات یہ ہے کہ انجیل میں کہیں امتناع مرقوم نہیں ہے، بلکہ بائبل کی متعدد آیتوں سے پایا جاتا ہے کہ تعداد ازواج صرف پسندیدہ ہی نہیں، بلکہ خاص خدا نے اس میں برکت دی ہے۔ صرف ان کی رہبانیت اور یورپ کے قدیم رواج تو حد ازواج نے مذہبی جماعت سے بھی اس پر صادر کر دیا ہے اور اس کو ملکی قانون میں داخل کر دیا ہے۔

ہندوستان کے مسلمان جہاں ہندو بھائیوں کے اور رسوم و خیال میں متحد، ہم زبان ہوئے، اس مسئلہ میں بھی رسم باری کی پاس رکھ لی، اور جب یورپ کے ظل عاطفت میں پرورش پانے لگے، تو ایک فطری بات تھی کہ کچھ اس ملک کی رسوم و آداب کی چاشنی سے بے بہرہ رہتے، اور پھر جوان کے اعتراضات کے تیر برسنے لگے، تو ان کے خیال اور اعتقاد بھی تتر بتر ہونے لگے، اور ایسے حواس باختہ ہوئے کہ جواب دیتے وقت، نہ اور بلاد اسلامی بھائیوں کا پاس رہا، نہ صحابہ کرام کے عمل کا خیال آیا، نہ ہی خدا کی اجازت کا، بحران میں جو منہ میں آیا معترض ہی کے موافقت میں بولتے چلے گئے۔ نہ اس کی حکمت پر خیال دوڑایا، نہ اس کی مصلحت پر، حالاں کہ سچی بات یہ ہے کہ اس میں مردوں کے لئے سیاسی قوت عیاشی کا عمدہ علاج ہے۔ اور بشرط قدرت عدل و مصارف بہت بڑی فیاضی،۔۔۔ کی نفس کشی اور اعلیٰ درجہ مواسات ہے اور ہند کی بیواؤں اور یورپ کی عورتوں کے لئے بے انتہار رحمت، کیوں کہ زمانہ حال کی مردم شماریوں نے بتلادیا ہے کہ چند مقامات کی سوا کل ممالک میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہے، یہاں تک کہ انگلینڈ اور ویلز میں کنواری اور راند عورتوں کی تعداد ایسے مردوں سے دو لاکھ زیادہ ہے۔ پھر اپنی ذاتی راحت و عیش اور خیالی تسکین و شادمانی کو ترجیح دینا، اور لاکھوں عورتوں کو بدکاری و بد اخلاقی کی بازاروں کی رونق بنتی، اور مصیبت اور افلاس و کس پرسی کے تہ خانوں میں مدفون رہنے دینا، اور خدا کی دی ہوئی نعمتوں میں سے کچھ حصہ ان کو نہ دینا، کس درجہ کا ظلم اور کیسی بے رحمی و سفاکی ہے!!!!؟

عقلاء کے نزدیک درحقیقت، وہ مذہب معاشرت و تمدن کے لئے مضہر اور عورتوں کے حقوق کو تلف کرنے والا ہے، جو ایک سے زیادہ عورتوں کو کسی حالت اور کسی صورت میں مردوں کا جائز و قانونی شریک ہونے کی اجازت نہ دے، نہ کہ وہ جس نے ایسی صورتوں کو نظر انداز نہ کیا ہو۔

امید بڑی عجیب بات ہے کہ جہاں کثرت ازدواج کے لفظ سے عیسائی مصنفوں کے دل میں ایسے مکروہ خیالات گذرتے ہیں کہ وہ اس امر میں ہر ایک بات کی نسبت پہلے ہی سے مصمم ارادہ کر لیتے ہیں کہ اس میں عیب نکالیں، اور نہایت بے باکی سے اعتراض کریں، ہاں چند ایسے نفوس زکیہ پائے جاتے ہیں، جو اس مسئلہ کی خوبی و مصلحت کا نہایت خوش دلی سے اعتراف کرتے نظر آتے ہیں۔

چنانچہ جان ملٹن نے اس کا اقرار کیا ہے کہ یہ مسئلہ فی نفسہا کسی طرح قبیح نہیں ہے۔ ماٹکلیون نے ملک کی آب و ہوا اور طبعی وجوہات کے لحاظ سے مشاہدات کی بناء پر اس کی ضرورت کا اعتراف کیا ہے۔ مسٹر گاڈفرے ہیکنس صاحب نے علم توائے انسانی اور علم طبیعیات کے ماہرین کے دریافت کی بناء پر ایشیائی ممالک میں اس امر کے رواج کی موضوعیت بتایا ہے (گو سچی بات یہ ہے کہ خود یورپ و امریکہ میں بھی اس کی اشد ضرورت ہے، جیسا کہ معزز مسٹر الگنر نڈرسل دب صاحب امریکن نے، اپنی تقریر میں اس کی تمنا اور حسرت ظاہر کی تھی)، اور مسٹر جان ڈون پورٹ صاحب نے دونوں مذکورہ صدر رایوں سے پورا پورا اتفاق فرمایا ہے۔

علم توائے انسانی اور علم طبیعیات کے مسلسل تحقیقات، اور ایسے منصف مزاج افراد کی اشاعت رائے کی بناء پر، اور نیز ملکی معاشرت سیاست کی پکار مجبوری کی امید، مجھے کامل یقین ہے کہ یہ مسئلہ بھی بہت جلد وہاں کی ملکی قانون میں جاتا اور اس غرض کی تکمیل کے لئے اس سے سہل ترین صورت جو صرف تاسل و ازدواج کے توسط سے حاصل ہوتی ہے دوسری نہیں ہو سکتی۔

اگر یہ رواج پا جائے تو مسلمانوں سے بڑھ کر یہاں کسی کا زور باقی نہ رہے، اور ان کے ہزاروں مسئلے سہل ہو جائیں۔ تمام دفاتر اور محکمے ان سے پر ہو جائیں، فوجیں ان سے بھر جائیں، ان کی ایک سیلاب کی کیفیت ہو جائے، اور پہاڑ کی طرح اٹل ہو جائیں۔ پھر کونسل میں کسی قوم کو ان کے مقابل میں ”اپنی کثرت“ مجارٹی پیش کرنے کی ہمت بھی نہ ہو، ہر جگہ ان کا ووٹ ہو اور ان ہی کی بات رہ جائے۔ انہیں نہ دوسری قوم سے مرعوب ہو کر انتخاب علاحدہ کی تجویز پیش کرنے کی ضرورت باقی رہے، کیوں کہ یہ دن ہمارے قلت افراد کے باعث ہیں۔ غیر اقوام سے کچھ نہیں بن پڑتی، تو ہماری قلت افراد سے فائدہ اٹھانا چاہتی ہیں۔

یہ کیسی سہل ترکیب ہماری مذہبی روایت نے بتائی تھی۔ لیکن افسوس کی ہم اسلامک پالیسی کو ایک دم فراموش کر گئے ہیں۔ اور دیدہ و دانستہ اس سے اعراض کرتے ہیں۔ آج تک ہمارے کسی لیڈر ہند نے اس کی طرف توجہ نہیں کی۔ حالاں کہ اس میں یہ راز بھی مضمر تھا کہ اس طریقہ پر ہر شخص متعدد قبائل کو اپنا ہمزبان اور ہمدرد اور ان سے مواخات پیدا کر سکتا، اور اس کے ذریعہ کم از کم چار قبیلوں کے اختلاف و نزاع مٹا سکتا ہے۔ یہ کوئی ذہنی بات نہیں ہے، اور ملکوں میں اس سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں، جسے یقین نہ ہو ”ترک امیری“ مطالعہ کرے اور دیکھے کہ امیر عبدالرحمن خاں مرحوم اس سے مستفیض ہوتے تھے یا نہیں!!۔

میرے خیال میں اس صورت سے عمدہ وفادار اور جانباز جماعت قائم کرنے کا کوئی عنوان نہیں ہو سکتا۔ دنیا میں اقبال قوم کی ایک خصوصیت یہ بھی دیکھی جاتی ہے کہ وہ کثیر الاولاد ہوتی ہے۔ اقوام جاپان، جرمنی، چین اس وقت کثرت اولاد میں مشہور ہیں۔ کثیر الاولاد

شخص ”گارڈ فادر“ کہلاتا ہے اور بھلی نظر سے دیکھا جاتا ہے، اس کو مد نظر رکھ کر افراد ملت کے بڑھانے کی صورت، رسول ﷺ بتاتے ہیں کہ ”ایسی عورت سے شادی کرو جس سے زیادہ اولاد کی توقع ہو“، ”تزوجوا الولود والود“، لیکن ہماری حالت اس کے خلاف ہے اور ہم اس کو باعث مضرت خیال کرتے ہیں، لیکن یہ نہیں سمجھتے کہ حاجت میں جگہ پائے گا۔ اور عجب نہیں کہ مسئلہ طلاق کی طرح اس میں بھی بیک حد اعتدال سے تجاوز کر جائے۔

اسلامی آبادی: اسلامی آبادی کے بڑھانے کی تدبیر کی طرف مذہبی روایات میں اشارات اس کثرت سے ہیں کہ اس موضوع پر مستقل رسالہ مرتب ہو سکتا ہے۔ بہر کیف! قوم عرب اپنے کل ایشیائی اقوام میں کثرت اولاد و قبائل پر فخر کرنے اور اسے محبوب و کھنے میں ممتاز ہیں۔ اور ہمیشہ اپنی عصبی قوت کے بھروسے پر دوسری سرکش اقوام کو زیر کیا، تو ان کی فطری یا ملکی خصوصیت تھی، مگر شریعت اسلام نے بھی ان کے اس خیال کا احترام کیا ہے۔ اس کے دیگر ذرائع و وسائل کے علاوہ طبعی وسائل یعنی: تزوج و تناسل میں وسعت و کثرت کو محبوب رکھا ہے، جہاں ارشاد ہے: ”لا تفتلوا اولادکم خشية إملاق، نحن نرزقهم وإياکم“ (الإسراء: ۳۱)، رسول اللہ ﷺ اس امر کو ملحوظ رکھتے ہوئے فرماتے ہیں: ”تزوجوا الولود والود، فإني مكاثر بکم الأمم“ اور رسول کے عم زاد بھائی ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ”خير هذه الأمة أكثرها نساء“۔

غور کرنا چاہیے کہ ایسی پاک نفوس نے اس قسم کی ترغیب و تحریک کیوں کی؟، اس میں یہ راز مضمر ہے کہ اس اصول طبعی پر مسلمان عامل ہوتے ہوئے کسی غیر مسلم آبادی میں تھوڑے بھی جا بیس گے، تو قلیل ہی عرصہ میں ان کی قلت دور ہو جائے گی۔ اور اس جگہ صاحب قوت ہو جائیں گے اور پھر وہاں کی قدیم آبادی انہیں مغلوب نہ کر سکے گی۔ اور اسی غرض کے لئے تاکہ مسلمان اغیار پر بھی اپنی قوت قائم کر سکیں،

☆ لوگ ایسے باسومیرج بل کی تائید نہ سمجھیں ورنہ الٹی گنگا بہنے لگے گی، مسلمانوں کے عوض غیر مسلمان اقوام کو قوت حاصل ہو جائے گی، اور مسلمان ضعیف و ذلیل ترین قوم ہو جائیں گے، ضرورت ایجاب دہی ماہ ہے انسان جس قدر احتیاج میں مبتلا ہو گا اسی قدر اپنی ہمت کے جوہر نمایاں کرے گا، اور یہی دنیا میں دیکھا گیا ہے۔ ولیم فلیس غریب پسر شخص تھا جو آپس میں ۲۶ بھائی بہن تھے، اس کی ضرورت نے اس کے بازوؤں سے وہ کام لئے کہ وہ انگلینڈ کا متمول اور نامور شخص ہو گذرا۔ اور یہی مثال ایری اسکیرف نے بھی دنیا میں قائم کر کے دکھایا، اس قدر ہم کہہ سکتے ہیں کہ شوہر اربع ازواج کی ہمت نسبتاً جو گنی ہو گی، اور کبھی وہ فقر کا منہ نہ دیکھے گا، بلکہ قلیل عرصہ میں اس کی اولاد بھی اس کی معاون ہو جائے گی، اور وہ کہیں زیادہ دولت و حشمت حاصل کر سکے گا، کیوں کہ خدا آسمان سے زر و جوہر نہیں برساتا بلکہ ”کل نفس بما کسبت رھینہ“ (المذثر: ۱۱) کا اصول دنیا میں جاری کر رکھا ہے۔ اس بناء پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا بھی مطلب ہے کہ وہ تمہاری ہمت کو بلند کرے گا، اور تمہارے بازو کو قوت دے گا، جس کے باعث تم اپنے بچوں کی اچھی طرح نگہداشت کر سکو گے، اب ہم خود غور کریں کہ تعدد ازواج میں افراد ملی کی زیادتی اور غیر فرق کے ہم آہنگ کرنے کی گنجائش و قدرت ہے، یا تعدد ازواج میں۔

ہمت سلطانی مسلم مرا نیست کس را زہرہ چون و چرا

عبدالسلام مبارکپوری



اور وہ ان کے سچے قوت بازو ہو جائیں گے۔

اسلام نے کتابیہ عورت سے بھی نکاح کرنے کی اجازت دیدی۔ اس جگہ اس بات کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ بیوی اور شوہر کے رشتہ داروں میں ایسی شادیوں سے کسی قسم کے دوستانہ تعلقات قائم ہو جائیں گے۔ دونوں فریقوں میں باہمی الفت اور اعانت کے روابط مستحکم ہوں گے، جو انسانی فطرت کا تقاضہ ہے، جس پر طرہ یہ ہوگا کہ بیوی سے جو اولاد ہوگی، وہ ہر طرح اپنے نانہال والوں کی نگاہوں میں عزیز، اور ان سے قریبانہ تعلقات قائم کرنے والی ہوگی، اور یہ صاف اور اظہر من الشمس ہے کہ دنیا میں افراد ملی سے بڑھ کر دوسری قوت ارفع نہیں سمجھی۔

نکاح بیوگان: قاسم امین بیگ لکھتے ہیں، جب میں فرانس گیا، تو جس امر نے مجھ پر سب سے زیادہ اثر کیا، اور جس سے مجھے سخت وحشت ہوئی، وہ یہ تھا کہ پچاس برس کی عمر کی عورتیں اب تک بے شادی ہیں۔ پھر دوسری جگہ لکھتے ہیں: یورپ میں ہر جگہ میں غیر شادی شدہ عورتیں پائی جاتی ہیں۔ اگر قاسم امین ہندوستان کا سفر کئے ہوتے تو قریب قریب یہی خیال یہاں سے بھی اپنے ساتھ لے جاتے، کیوں کہ قریب قریب ہمار کوئی گھر کوئی خاندان معصوم بیواؤں سے خالی نہیں ہے۔ ان میں سے اکثر ایسی بھی ہیں جو تزوج سے منقطع بھی نہیں ہونے پائی ہیں، بے اولاد ہیں اور سخت بے بس ہیں۔ کیا ایسی عورتوں کی زندگی سخت افسوس ناک نہیں ہے؟! ذرا کوئی خیال تو کرے کہ ان کے دل کی کیا حالت ہوگی؟ اور ان کی کتنی حسرتوں کا خون آنسو بن کر بہا ہوگا؟ اور باوجود ہندوستانی عورتوں کی اعلیٰ جبلت اور فدائیت کے، کتنی عورتوں کی زندگی سخت مبغوض اور باعث تنگ ہو جاتی ہے؟ مگر اس کا علاج جو اس نقص کو بالکل مٹا دے کسی نے سوچا ہے؟، زمانہ حال کی مردم شمار یوں نے بتلایا ہے کہ چند مقامات کے سوا کل ممالک میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہے۔ پھر ایک اخبار کا بیان ہے کہ انگلینڈ اینڈ ویلز میں کنواری اور رائڈ عورتوں کی تعداد کنواری اور رائڈ مردوں سے دو لاکھ زیادہ ہے۔

بعض اخبار کا بیان ہے کہ عورتوں کی تعداد بعض ملکوں میں یہ چند ہے۔ بھلا ایسی حالت میں غور فرمائیں کوئی شخص تزوج کے لئے سکیئنڈ ہینڈ (بیوا عورتوں) کی طرف رخ کیوں کر لے گا۔ جہاں اسے آسانی سے ایک نہیں، دو دو کنواری عورتیں مل سکیں، اور اس کے علاوہ جہاں یہ پیدائش میں زیادہ ہیں، وہاں اموات میں مردوں سے کچھ زیادہ نمبر نہیں بڑھاتیں۔

اور پھر میں پوچھتا ہوں کہ بے بیابا جوان اپنے نفس کے لئے ایک بیوہ کی طرف طبعی رغبت کیوں کر سکتا ہے؟ اگر جواب نفی میں ملتا ہے تو ”انکحو الایامی منکم“ (النور: ۳۲) کی تعمیل کیوں کر ممکن ہے؟ ظاہر ان کے افسوسناک اور معیوب زندگی کا علاج معلوم نہیں ہوتا۔

کیا وجہ ہے کہ باوجود مذہبی اجازت نکاح بیوگان کے، مصلحان قوم کو اس امر کے رواج دینے میں تقریباً بالکل ناکامیابی ہے!!، اور یہ اپنی کوشش و سعی کا صرف اتنا ثمرہ کیوں پاسکے کہ اب اکثر مسلمانان ہند اسے معیوب نہیں سمجھتے بلکہ مفید بات خیال کرنے لگے، اور اس

کے خلاف دوسرے بلاد اسلامی میں مسلمان قوم کو اس کی طرف توجہ کی مطلق ضرورت نہیں پڑتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے بڑوں (خاندانوں) کے لئے انہوں نے کبھی فکر نہیں کی، اس کے لئے کوئی گنجائش نہیں نکالی، اگر اسی کے ساتھ ساتھ تعداد ازواج کی بھی تبلیغ کرتے تو آج ساری بیوائیں سہاگنیں ہوتیں اور ان کی زندگی بھی پاک اور عافیت دہ ہوتی، اور سچی بات یہ ہے کہ ان کے بھاگ کھل جاتے اور ان کے ذریعہ ہمارے افراد کی بھی گئی گناز یادتی ہو جاتی۔ یہ بات صاف ہے کہ ایک مرد کنواری عورت سے شادی کے بعد دوسری تیسری چوتھی زوجہ کے لئے بیوہ عورت کی رغبت اور فیاضی بہ آسانی کر سکتا ہے، اور ہرگز اس کو اس سے دریغ کا موقع نہیں دیتا۔ ۱۶

یورپ میں اس گنجائش کے نہ ہونے سے سخت دقتیں ہیں، شادی بیوگان کی رواج اور ملکی قانون نے اجازت دی ہے، مگر سوائے دولت مند بیوہ عورتوں کے، دوسروں کی نباہ شاذ و نادر ہوتی ہے، یا وہ نادار شخص دولت کے طمع میں مجبوراً ان کی طرف راغب ہوئے اور اس عورت کے لئے رحمت بنے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس گنجائش کے نہ ہونے سے، وہاں کا رواج بھی ان کے حق میں چنداں مفید نہیں ثابت ہو سکا۔ ان کی مٹی بھی وہاں ایسی پلید ہے، حالانکہ تعداد ازواج ان کے یہاں بھی ممنوع نہ تھا۔

میں نہیں سمجھ سکتا کہ مسلمانوں کی غیرت ایسی مفید بات کی تردید کے لئے انہیں کیوں کر ہمت دلاتی ہے۔ ان کی برائی ٹھیک اسی بناء پر ہے جس بناء پر آج یا کل تک نکاح بیوگان کی تھی، بھائیو! غیر اقوام کے بے جا اعتراض سے بدکنہ نہ لگو، بلکہ راسخ الاعتقاد ہونے کے ساتھ اپنے اسلامی اجازت اور تعلیم کی حکمت و مصلحت پر غور کرو، قرآن تمہارے لئے رحمت ہے۔ تم اپنی عقل کو اس کے مطابق بنانے کی کوشش کرو۔

مرد کی کمی: آج کل ہندوستان میں ایک ایسی بری ہوا پھیل رہی ہے اور متعدی ہو جاتی ہے کہ الامان والحدرا! کچھ زمانہ قبل لوگوں میں دستور تھا کہ لڑکی والے شادی کرتے وقت ان کے منسوب شوہروں کی خوشحالی یا باحالی کا لحاظ کر لیتے تھے، مگر لڑکے والے لڑکی کے کنبہ کی غربت کا چنداں خیال نہیں کرتے تھے۔ اور فی الواقع مسلمانوں میں کبھی 'تک' کا رواج نہ آیا تھا، دیگر رسوم و رواج تک ہی قانع معلوم ہوتے تھے، لیکن اب بے محنت دولت حاصل کرنے کے پیچھے پڑے ہیں کہ ثروت کا ذریعہ امراء کے یہاں تعلق ازواج پیدا کرنا ہی سمجھ لیا ہے۔ مگر مسلمانوں کے دن جب تک اچھے تھے زوجہ کی دولت کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ اس کے روپے سے متمتع ہونے کو نظر حقارت سے دیکھتے اور کبھی بھی اس کے مال کے باعث، اپنے کو اس کے ثناء و نفقہ سے مستغنی نہیں خیال کرتے تھے۔ مگر افسوس جس طرح

۱۷ ایڈیٹر: تعدد ازواج کے مسئلہ پر گو یورپ بھلے معترض تھا، مگر ابتدا اس کے سامنے ایسے اسباب پیدا ہو گئے ہیں کہ اسے خود بخود اس پر عمل کرنے میں زندگی نظر آنے لگی، بہت دن ہونے ہم نے یورپ کو مشورہ دیا تھا کہ جنگ سے فارغ ہو کر اپنی کمی تعداد کو پورا کرنا منظور ہو تو تعدد ازواج کا قانون پاس کر دیں۔ کابلی اور سرحدی ہتھانوں میں بھی دستور ہے کہ ہر لڑائی کے بعد جتنی بیوائیں رہتی ہیں۔ برادری کے زندہ لوگ ان سے شادی کر لیتے ہیں، جس کی تلافی ۱۵-۱۶ سال ہی میں ہو جاتی ہے۔ یورپ کسی یہ عظیم جنگ بہت سی اصلاحات پیدا کریں گی، خدا کرے بڑی اصلاح جو اس سے پیدا ہو وہ خدا کی معرفت ہو، یعنی: یورپ کے دل میں یہ بات جم جائے کہ کوئی زبردست طاقت ہے، جو دنیا کو پیدا کر کے قابو میں رکھ رہی ہے جس کی شان یہ ہے۔ ایڈیٹر هل حدیث امرتسر۔

اور ہزاروں مرض ہم میں آگئے، عروج من الفروج کا مرض بھی جاگزیں ہو گیا، مردم شماری ہمیں بتا چکی ہے کہ عورتوں کی تعداد مردوں سے خلقتاً سہ چند ہے۔

بعض رسوم ملکی اور عام طبع دولت کی وجہ سے ہر موقع کے ملتے نہیں ہیں۔ دلت مند اپنی دولت و عزت کی وجہ سے چنداں پریشانی میں نہیں پڑتے، لیکن پھر بھی اکثر اوقات اپنے سے سبباً و دولتاً دب کر لڑکے لاتے ہیں اور ان کی فرمائشات اور تمناؤں کو پورا کرنے میں اعتدال سے تجاوز کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، لیکن ایسی حالت میں بیچارے غرباء کیا کر سکتے ہیں؟! نہ ان کے پاس موٹر کار کے روپے!، نہ انگلستان کے سفر کے پیسے!، دوسری طرف لڑکیوں کی پیدائش پر نظر کیجئے، تو ایک ایک گھر چار چار، چھ چھ ہیں۔ کنیادان کرتے کرتے خود باپ کا بھی دان ہو جائے۔

اخبار اور روایات متواترہ سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستانی لڑکیاں عام اس سے کہ بنگالی ہوں یا بہاری، اس کے باعث اپنی عصمت برباد کرتی ہیں اور جانیں تلف کرتی ہیں۔ تعلیم یافتہ اور غیرت مند لڑکیاں انتظاری کے بعد اپنا قصہ آپ ختم کر لیتی ہیں، یورپ میں بھی غریب لڑکیوں کا یہی حشر ہے، اور اسی وجہ سے ہر گھر میں بے بیاہی لڑکیاں بٹی جاتی ہیں، اور حسرتناک و شرمناک زندگی پران کا خاتمہ ہوا کرتا ہے۔ نہایت افسوس کا مقام ہے کہ اب تک اس مرض کے دفعہ کے مصلحان ملت و قوم کی توجہ نہیں ہوئی ہے، یورپ میں ہوں یا ہندوستان میں، بنگالی و مرہٹہ سب خواب خرگوش میں ہیں۔ کسی کو اس اخلاذ کمزوری کی فکر نہیں ہے۔ لیکن میرے خیال میں اگر اس وبا کی روک ہماری قوت سے باہر ہے، تو ان کے لئے تعداد ازواج کی اشاعت کے سوا کوئی علاج کارگر نہیں، اور واقع روپے کی طمع سے روکنا اور قوم کے دلوں میں اس کی جانب نفور پیدا کرنا، مصلح قوم کی قوت زبان و قلم سے بہت بالا ہے۔ مگر اتنا ضرور ہے کہ اگر تعداد ازواج رواج پا جائے تو غرباء کے لئے بڑی رحمت ہے کیوں کہ تعداد ازواج بے معنی نہیں ہوگا، کبھی خوش سلیقہ ہونا، سمجھ و ذی علم ہونا بھی اس کا باعث ہوگا، اور ایسی حالت میں مرد ہر بار دولت ہی کی ہوس نہیں کرے گا۔

زن پرستی: زن پرستی تو آج کل بڑی محبوب بات ہے، کیوں کہ سویا لیشن کی اعلیٰ ترین علامت ہے۔ گومض تضغ ہی سہی۔ اور گواس پر دور کا ڈھول سہاون کی مثل صادق کیوں نہ آتی ہو۔ آخر تمدن ممالک میں اس کے باعث لوگ خانگی دتوں میں ایسے پھنستے ہیں کہ ناداری اور قرض کی نوبت پہنچتی ہے، اور پھر کیفیت جو پلٹا کھاتی ہے تو گھر جنگ و زاع کا مرکز بن جاتا ہے، اور جیتے جی دوزخ کا نمونہ پیش کرتا ہے، یہی کیفیت ہمارے غیر مہذب ملک کی بھی ہے، امور خانہ داری میں جو دقتیں پیش آتی ہیں، اور جنس لطیف کی طلاقت لسانی اور اصرار، مردوں کی دم گھونٹ ڈالتی ہے، اس سے بڑھ کر بعض اوقات اس کا جملہ اعتقاد و اعمال پر ہوتا ہے، اور مسلمان کی فطرت تک کو بالکل برباد کر دیتی ہے، یعنی: مسلمانوں کی عورتیں رسومات شریک کی اداکاری کے لئے، اپنے سمجھ دار شوہروں سے اجازت تک لے لیتی ہیں، اور بعض موقعوں میں انہیں شریک تک کر لیتی ہیں، ایسے مردوں کے متعلق مجھے ”فقہ البہمین“ کی ایک حکایت یاد آگئی ہے، تفریح طبع



کے لئے ہدیہ ناظرین کرتا ہوں۔

حکایت: ایک شخص نے سلیمان علیہ السلام سے باصرار ”منطق الطیر“ کے سمجھنے کی تعلیم پائی تھی، مگر اس میں شرط یہ تھی کہ اگر اپنی اس صلاحیت کی اطلاع کسی کو بھی دے گا، تو ملک الموت اس کی روح قبض کر لیں گے، وہ اکثر حیوانات کی گفتگو پر ہنستا، کبھی سجان کہتا، کبھی روتا، کبھی مغموم ہو، اس کے باوجود جو روکو، اس کی وجہ سے کچھ بدظنی پیدا ہوتی، اور وہ تھی زبردست، اور میاں تھے مرغ خصال، اس نے جو انہیں دھردیا، یا تو میاں بتانے پر مجبور ہوئے اور موت کی تیاری کرنے لگے۔ اس گھر کے بیل، گدھے، گھوڑے سب اپنے مالک کے غم میں پڑ گئے، چارہ پانی چھوڑ دیا۔ مگر مرغ ویسے ہی سابق دستور کھاتا پیتا باگ دیا کرتا۔ سبھوں نے مرغ کو لعنت ملامت کرنی شروع کی۔ دو تو بیل اور گدھے تھے ہی، اس نے گھوڑے سے کہا: یہاں تم دیوانے ہو گئے ہو، ایسے مالک غم کیا۔ دیکھو میرے تحت میں اس وقت بیس مرغیاں ہیں لیکن کسی کا مجھ پر زور غلبہ نہیں۔ اور یہ میاں ایسے ہیں کہ ایک جو رو سے دب کر اپنی جان دے رہے ہیں۔

واقعی یہ بات ہے کہ یہ مرض تو حد ازواج کی بدولت دامن گیر ہوتا ہے، شوہر متعدد ازواج کبھی دیونہیں پایا جاسکتا، اور کبھی اس قسم کی مشکلات اسے پیش نہیں آسکتیں۔

عیاشی: ”لا تقربوا الزنی إنه کان فاحشۃ و ساء سبیلاً“ (الاسراء: ۳۲) مطلق زنا کو سخت جرم قرار دیا، دنیا میں اس کی سزا سنگسار کرنا، کوڑے لگانا مقرر کی گئی ہے اور خدا کا گناہ گار الگ ٹھہرایا گیا ہے، اور اس کے سارے رخ چھوٹی بڑی آنکھیں بھی زنا کرتی ہیں۔ و امثال ذلک کہہ بند کر دیئے گئے۔ عزل و استئنا کو جانوں کو ضائع کرنا کہہ دیا گیا۔ ترک زواج سے لارہبانیۃ فی الإسلام فرما کر روک دیا گیا۔ تو پھر جس کسی کو غیر اخلاقی و شرعی عصیاں میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے کیا صورت قائم کی جاتی۔ کیا وہ مذہب سچا اور فطرت کے مطابق ہو سکتا ہے جو باوجود اس دعویٰ کے کہ کافرانام کے لئے ہے، ایسی صورتوں کے لئے جو ساری دنیا اور تمام اقوام عالم کے اعتبار سے ہرگز نادر الوقوع نہیں کہی جاسکتی ہیں، کوئی ایسا چارہ کار نہ بتائے جو اصول اخلاق و ہمدردانسان اور سچی عفت و پارسائی کے موافق ہو۔

تعب تو یہ ہے کہ آزاد و غیر محتاط طبیعتیں بھی تعدد ازواج پر بیہودہ جرات کرتی ہیں اور اس کو ”شرعی آوارگی“ سے نامز کرتی ہیں۔ جس طریقہ کو خدا نے ”ساء سبیلاً“ (الاسراء: ۳۲) سے تعبیر کیا، اس کے لئے سخت سے سخت سزائیں مقرر کیں، اسے تو اپنے لئے حلال کر رہا ہے۔ جس کا خدا کے اجازت میں اس سے نفرت ظاہر کرتی ہیں۔ حالاں کہ عملاً محدود عورتوں کے وقتی شوہر بنتے ہیں، اور اس کے پیچھے گھر بار، عزت و آبرو جان سب برباد کر دیتے ہیں۔ اور زوجہ کے حقوق تلف کر کے حق العباد کے الگ مجرم بنتے ہیں، سچی بات یہ ہے کہ ایسے حضرات صرف زبانی صفائی دیکھاتے ہیں، درحقیقت ملکی رسم و عادات اور زمانہ کی ہوا کے تھپیڑے سے خوف کھاتے ہیں، اور لرزہ کھا کر ایسی خند قور بن گرتے ہیں جہاں کسی کی دنگیری مشکل ہے۔

اب میں پوچھتا ہوں دنیا میں ایسے لوگ کتنے ہیں جو فی الواقع اپنے کو بے اعتدالیوں سے عمر بھر بچا سکے ہوں اور ایک ہی بار جائز نبی بی پر قانع رہے ہوں، وہ متمدن ممالک جسے تو حد از دواج پر فخر ہے اور دوسروں پر دیدہ و بینی کرتے ہیں، اگر ان کی معاشرت اور اخلاق کا مطالعہ کرو، تو وہاں ایسے ایسے فواحش، تجارت کے طور پر اصول و قاعدہ کے ساتھ علانیہ ہوتے ہیں کہ شیطان بھی الامان والخذر پکارتا ہے، اگر وہاں اس وجہ سے بے پردگی اور ذکر و دناٹ کا ایسا بے روک ٹوک ملنا ملنا نہ ہوتا ہے، اور نہ صرف دوستوں اور احباب ہی بلکہ اعزہ و اقارب کے گھران کی حرم سرائیں نہ ہوتیں۔ تو ایک دن بھی یہ بسر نہ کر سکتے۔

قاسم امین بیک لکھتے ہیں: ملک فرانس میں جتنے بچے پیدا ہوتے ہیں، ان میں چوتھائی سے زیادہ اولاد حرام ہوتی ہے اور ایک لاکھ پچاس ہزار اولاد حرام ہر سال بحالت حمل یا بعد از وضع حمل صنایع کر دی جاتی ہے، یہ اعداد دوہ ہیں جن کا علم گورنمنٹ کو ہوتا ہے اور سرکاری کاغذات میں آجاتے ہیں، ورنہ یہ تعداد پانچ لاکھ سے کسی طرح کم نہ ہوگی۔ چول سمبول نامی نے لکھا ہے کہ اگر کوئی ولد الزنا قتل سے بچ جائے تو اس کو ایک معجزہ سمجھنا چاہیے۔ ناجائز عشق کے باعث جتنے خون صرف اس ملک ہند میں ہوتے ہیں اور جن کی رپورٹیں شائع ہوتی ہیں وہ کیا کم ہیں!!!۔

ناظرین خود فیصلہ کر لیں کہ متمدن ممالک اور نیز آزاد طبیعتوں کا فخر کرنا کہاں تک زیبا ہے! اور یہ کس قدر تفرقہ پیدا کرنے والی اور خلقت عالم کو برباد و نیست کرنے والی ہے۔

خدا نے ان امراض سے بچنے کے لئے بھی یہی دو اشارۃ بتادی ہے، ایک امریکن پروفیسر الگز نڈرسل دب نے ممبئی میں اپنے لیکچر میں کہا تھا کہ: یورپ و امریکہ میں اگر اسلام کی طرح سے پردہ اور تعدد از دواج کا رواج ہوتا، تو آج وہاں اس قدر فواحش ہرگز نہ ہوتے۔ ان شاء اللہ وہ زمانہ قریب ہے کہ تمام یورپ اس اجازت کا قائل ہو جائے گا۔

ذات: ذات کا قصہ اور اس کی نگہداشت ایشیائی خلقت کا خاصہ ہے اور اہل ہند اپنے خصوصیت میں سب سے ممتاز ہیں۔ اکثر ریفاہ مرنے قومی و ملی ترقی کے لئے ”ارتقاء ذات“ کو نہایت ضروری خیال کیا ہے، اور اس کی قید و بند کو موجب نکبت۔ اور وہ اپنی زبان و قلم سے اس کے مٹانے کی کوشش سے باز نہیں آئے ہیں۔ مگر جب یورپ باوجود اپنی اتنی ترقی کے قدامت پرستی اور ملی رسوم کے سخت پابندی سے نہ بچ سکا، حالاں کہ اس کی یہی پابندی وہاں فواحش و منکرات کی اشاعت کی باعث ہے، تو پھر ہندوستان اپنے ایسے قدیم رسم و رواج سے وابستہ ہے، کیوں بغیر کسی گنجائش و راستہ کے کسی کی سن لیتا (کہ میرے خیال میں کسی قوم کے راہ ترقی میں پابندی ذات مانع نہیں ہے)، اگر وہ اسلام کے اس زریں اصول و اجازت (تعدد از دواج) پر کار بند ہوتے ہوئے اس کی ترغیب دیتے، تو آج کو اس بندش سے آزاد پاتے۔ لیکن اب بھی وقت باقی ہے اور ہمیشہ باقی رہے گا۔ اس سے سہل طریقہ ذات کے قیود کے مٹانے کا نہیں دوسرا نہیں مل سکتا۔ دیکھئے اور پھر غور کیجئے!! ہر شخص چار عورتیں ایک منصب، ایک ذات کی اپنی زوجیت میں نہیں لاسکتا، لامحالہ ایک سیدانی ہوگی، دوسری جاٹ، تیسری

مغل خاندان کی ہوگی، تو چوتھی سنٹھال یا کھونڈ، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک باپ چار بچے، چار مرتبے یا چار حسب ہوں گے۔  
تقاضائے فطرت باپ کو اس امر پر مجبور کرے گی کہ اپنی ساری اولاد کو ایسے گھروں میں بیاہے کہ نظروں میں اونچے دیکھائی دیں،  
جو دنیا میں ہزاروں مثالیں شہر و قصبہ میں ایسی اور ملتی رہتی ہے، پس اس طرح نصف صدی ہی کے اندر کسی کو تقاخر بالنسب کا خیال بھی نہ  
رہے گا، سب کے سب مساوی اور ایک پلیٹ فارم پر آجائیں گے پھر نہ سید کا جھگڑا رہے گا نہ پٹھان کا۔  
ریفارمر سوچیں کہ وہ قوم کو ہانکنا چاہتے ہیں، مگر اس کے لئے قیل قوم کے لئے راستہ ہموار نہیں کرتے، اور جب وہ راستہ کی پرتال  
کرتے ہیں تو ہمیشہ یورپ کی دور بین اور فیتہ سے کام لیتے ہیں، کبھی ملکی دور بین استعمال نہیں کرتے، حالاں کہ ان کی زبانیں سودیشی  
اشیاء کے لئے چیختے سنائے دیتے ہیں!!۔

**نوٹ:** مسلمانوں کو اپنے سیاسی مسئلہ کی تحقیق کے وقت چند امور کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

- (۱) پہلے قرآن کی صاف اور واضح عبارت پر غور کرنا چاہیے کہ وہ اس مسئلہ کے متعلق کیا فیصلہ ناطق کرتا ہے۔
- (۲) پھر جناب سرور کائنات نے اس کو عالم کے لئے کس طرح برت کر دکھایا، اور پھر صحابہ کرام کا جو جناب کے تلمیذ اور فدائی تھے۔  
اس کے متعلق کیا عمل رہا، کیوں کہ قرآن ہم کو صرف مادی اور سوشل ہی تعلیم نہیں دیتا ہے، بلکہ ہر جگہ ساتھ ساتھ پالیٹکس کی تعلیم بھی دیتا  
جاتا ہے، (آج یورپ ان تعلیم کی قدر کر رہا ہے اور پھل رہا ہے)، کیوں کہ حامل وحی سے بڑھ کر قرآن کے مطلب کا عالم اور عارف دوسرا  
کون ہو سکتا ہے؟، اور نیز صحابہ کرام سے زیادہ مستند اور زیادہ خائف اور زیادہ تعلیم یافتہ، عربی زبان کا سمجھنے والا دوسرا کون ہو سکتا ہے؟!  
جنہوں نے مجرد خبر پر، ہاتھ کے جام پھینک دیئے اور خم کے خم لڑھکا دیئے، اور دوسرے وقت اپنے گھر کو دولت سے خالی کر دیا، اللہ اور اس  
کے رسول کے پیارے نام کے عوض اسے چھوڑ دیا، غرض اسلام کے لئے عزت جان، مال اولاد، کسی کو فدا کرنے میں کبھی دریغ نہیں کیا۔  
ہمارے علماء کا فرض ہے کہ لوگوں کے سامنے اسلام کی تعلیم کی خوبیاں اور اس کی سیاست کے اوراق پیش کریں، جس سے لوگوں کے  
کان اور آنکھیں آشنا ہوں، ہماری غلط تاویل کی اصل وجہ یہی ہے کہ سچے علماء جن میں خشية اللہ کا مضمون ہے، اس طرف سے بے پرواہ  
ہیں، ہم اپنی قومی و مذہبی روایات سے بالکل ناواقف ہیں، نہ ایسی تفسیر سے جو مادی، سوشل اور سیاسی امور کی تعلیم کو واضح طریق پر ایک  
ساتھ بتاتی ہو، نہ انبیاء، صالحین، محدثین، علماء، فضلاء کی صحیح سوانح عمریاں موجود ہیں، جو عمدہ نمونہ ہر وقت پیش کرے، بخلاف اس کے  
یورپ میں ادنیٰ سے ادنیٰ شخص کی اس تفصیل سے حالات لکھی گئی ہے، جس سے وہ ہر طرح کے سبق پاتے رہتے ہیں، قومیت زندہ رہتی ہے  
اور ان کی ہمت بڑھتی رہتی ہے، ہمارے تنزل کا ایک سبب یہی ہے کہ ہمارے قومی کارناموں کا کوئی عمدہ انتظام اور سلسلہ نہیں رہا ہے۔

اللهم تقبل منا انک انت السميع العليم وما علينا الا البلاغ۔

عبد السلام مبارکپوری

(جریہ اہل حدیث امر تشریح: ۱۳، ش: ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳



ج: یہ خیال کہ جب تک بیوی کا نصف مہر ادا نہ کر لیا جائے، اس سے صحبت کرنا شرعاً ناجائز ہے، اور بغیر نصف مہر ادا کیے صحبت کرنے والا گنہگار ہے، بالکل غلط اور باطل ہے۔ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

ہاں اگر بوقت نکاح عورت نے یہ شرط کر لی ہو کہ آدھا مہر فوراً دینا ہوگا، اور شوہر نے اس شرط کو منظور کر لیا ہو، تو وہ آدھا مہر ادا کرنے سے، اور اس کے وصول ہونے سے پہلے، شوہر کو صحبت کرنے کا موقع، اپنے سے انکار کر سکتی ہے۔ لیکن اگر شوہر ادا کیے بغیر وطی کر لے تو یہ وطی کرنا ناجائز نہیں ہوگا۔

عبد اللہ رحمائی مبارکپوری

دارالحدیث رحمانیہ دہلی

۱۳۶۶ھ

## کتاب الطلاق

س : نابالغ کی طلاق شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟

ج : نابالغ کی طلاق عند الشریع لغاؤ اور کالعدم ہے آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: ”کل طلاق جائز‘ إلا طلاق المعتوه المغلوب علی عقله“ (ترمذی) (۱) اور فرمایا ”رفع القلم عن ثلثة‘ عن النائم حتی یتستقیظ‘ وعن الصبی حتی یبلغ‘ وعن المعتوه حتی یعقل“۔ (احمد و ترمذی و ابوداؤد) (۲)۔

(محدث ج: ۸، ش: ۵، رجب ۱۳۵۹ھ ستمبر/۱۹۳۰ء)

س : نابالغ بچے کی طرف سے ولی طلاق دے سکتا ہے یا نہیں؟

ج : نابالغ لڑکے کی طرف سے ”ولی“ کی طلاق واقع نہیں ہوتی آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں:

”إنما الطلاق بيد من أخذ بالساق“ أخرجه ابن ماجه (۳)، والطبرانی فی الکبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما۔

(محدث ج: ۸، ش: ۵، رجب ۱۳۵۹ھ ستمبر/۱۹۳۰ء)

☆ : عورت کو طلاق دینا ناگزیر ہو جائے تب ہی طلاق دینا چاہیے جس کی بہتر صورت اور شرعی تصریح یہ ہے کہ اس کی پاکی کے زمانے میں جس میں شوہر نے اس سے صحبت نہ کی ہو وہ اس کو ایک طلاق دیدے، طلاق کی عدت تین حیض کا آنا ہے۔ تیسرا حیض ختم ہوتے ہی عدت پوری ہو جاتی ہے۔ عدت کے اندر شوہر کو رجوع کرنے کا حق رہتا ہے۔ شوہر نے عدت کے اندر رجوع نہیں کیا اور عدت ختم ہو گئی تو عورت بائن ہو گئی۔ رجوع کا حق باقی نہیں رہا لیکن یہ بینونت خفیہ ہے۔ عورت راضی ہو تو باقاعدہ نکاح کر کے اس کو اپنی زوجیت میں لاسکتا ہے۔ حلالہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔ تین طلاق دینا ضروری نہیں ہے، تین طلاق دینے کی صرف اجازت ہے۔ اگر تین طلاق دینا ہو تو مسلسل تین طہر (پاکی کے زمانوں میں) ایک ایک طلاق دی جائے۔ بیک وقت ایک سے زائد دو یا تین طلاق دینا حرام

(۱) کتاب الطلاق باب ماجاء فی طلاق المعتوه (۱۱۹۱) ۴۹۶/۳، (۲) مسند احمد ۱/۱۱۶، لترمذی کتاب الحدود، باب ماجاء فی من لا یحب علیہ الحد، (۱۴۲۳) ۳۲/۴، ابوداؤد کتاب الحدود باب فی المحنون یسرق أو یصیب حدا (۴۳۹۸) ۵۵۸/۴، (۳) کتاب الطلاق باب طلاق العبد (۲۰۸۱) ۶۷۲/۱۔

اور ممنوع ہے۔ اس صورت میں صرف ایک رجعی طلاق پڑے گی بقیہ دولغوا اور کالعدم ہو جائیں گی۔ ایک ایک طہر میں ایک ایک طلاق دینے کی صورت میں دو طلاق تک رجعت کا حق رہتا ہے۔ تیسرے طہر میں تیسری طلاق دینے کے بعد عورت بائن مغلظ ہو جاتی ہے۔ طلاق کا محل نہیں رہتی۔

صورتِ مؤلہ میں جب شخص مذکور نے دوسرے مہینہ میں دوسری طلاق دینے کے بعد جبکہ اس کو عدت کے اندر رجوع کرنے کا حق تھا اور تیسرے مہینہ میں تیسری طلاق دینے کی اجازت تھی، نہ تو دوسری طلاق کے بعد رجوع کیا نہ تیسری طلاق دی، یہاں تک کہ پانچ چھ مہینے گزر گئے تو اب نہیں رجوع کر سکتا ہے، کیوں کہ رجوع کا حق عدت کے اندر رہتا ہے اور یہاں عدت ختم ہو گئی ہے اور تیسری طلاق دے سکتا ہے کیوں کہ عدت ختم ہو جانے سے بینونت واقع ہو گئی اور عورت محل طلاق نہیں رہ گئی۔ گو یہ بینونت خفیفہ ہے غلیظ نہیں ہے۔ عورت راضی ہو تو بغیر حلالہ کرائے شوہر سابق اس سے نکاح کر سکتا ہے۔

عبد اللہ الرحمانی ۱۶ دسمبر ۱۹۷۹ء  
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

س : حالت حمل میں عورت کو طلاق دینا کیسا ہے؟

ج : حمل متحقق اور ظاہر ہو جانے کے بعد طلاق دینی بلا شک و شبہ بالاتفاق جائز ہے۔ ”قال ابن عبد البر: لا خلاف بين العلماء أن الحامل طلاقها للسنة، وقال أحمد: أذهب إلى حديث سالم عن أبيه: ثم ليطلقها طاهراً أو حاملاً“ و آخرجه مسلم وغيره، فأمره بالطلاق في الطهر أو في الحمل“ الخ (معنی لابن قدامہ ۱۰/۳۳۵)۔ (حدیث دہلی)

س : زید نے بحالت نشہ دورانِ حجت و نکرار میں اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تجھ کو طلاق دے دیا، لیکن بعد دفعِ سکر (نشہ) زید کو طلاق دینے کا خیال نہیں ہے چند عورتیں جو نکرار و حجت کے وقت وہاں موجود تھیں ان کا بیان ہے کہ زید نے بحالت نشہ اپنی بیوی کو طلاق دے دیا ہے۔ بعد اس واقعہ کے زید اور اس کی بیوی ڈیڑھ دو ماہ تک بدستور سابق میاں بیوی کی طرح رہتے رہے، اب زید کی بیوی کہتی ہے: کہ ہم کو صفائی دید و زید نے کہا: کہ تم اپنے میکے سے دو چار آدمی بلاؤ ان کے سامنے صفائی یا طلاق دے دوں گا۔ چنانچہ اس کی بیوی نے اپنے میکے سے دو چار آدمی بلوایا اور زید نے بھی اپنے دو چار آدمیوں کو اکٹھا کیا۔ ان سب لوگوں کے مجمع میں زید کی بیوی نے کہا کہ زید نے مجھ کو طلاق دے دیا ہے۔ حاضرین نے زید سے پوچھا: کیا تم نے واقعی اپنی بیوی کو طلاق دے دیا ہے؟ زید نے کہا کہ: مجھ کو مطلق ہوش نہیں ہے کہ میں نے طلاق دی ہے یا نہیں۔ حاضرین کے بار بار پوچھنے پر زید نے کہا کہ ممکن ہے سچ کہتی ہو، لیکن مجھ کو قطعی خیال نہیں ہے، پھر میں بغیر یاد کے کیوں کرا کر اکر کر لوں۔ اب سوال یہ ہے کہ طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟.....

محمد سلیم عبد العظیم، پٹنہ



ج: اگر کسی کو نشہ والی چیز (انیون، بھنگ، شراب، تازی، دیکر نشیات) کے استعمال سے اس درجہ کا نشہ ہو جائے کہ بہکی بہکی باتیں کرنے لگے۔ یہ نہ جانے کہ اس کی زبان سے کیا نکل رہا ہے جو کچھ بولتا ہو اس کو بھگتا نہ ہو اور ایسی باتیں کرے جن کو عقل و ہوش (بے نشہ) قائم رہنے کی حالت میں زبان پر نہیں لاسکتا۔ خلاصہ یہ کہ نشہ کی وجہ سے عقل زائل ہوگئی ہو یا اس میں نقص و خلل واقع ہو گیا ہو تو ایسے نشہ کی حالت کی طلاق شرعاً معتبر نہیں ہے، لغو اور کالعدم شمار کی جاتی ہے، آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: ”کل طلاق جائز، إلا طلاق الممعتوه المغلوب علی عقله“ (ترمذی عن ابی ہریرۃ) (۱) قال الحافظ: ”المراد بالمعتوه: الناقص العقل“ فیدخل فیہ الطفل والمجنون و السكران، والجمہور علی عدم اعتبار ما یصدر منہ“ (فتح: ۳۹۳/۹) ”قال عثمان: لیس لمجنون ولا سکران طلاق، وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستکره لیس بجائز“ (بخاری ۵) والبسط فی الفتح ۳۹۲/۹ للحافظ والنیل للشوکانی ۲۱/۷ والمغنی لابن قدامة ۳۳۵/۱۰ والمحلی لابن حزم ۲۰۹/۷ وغیر ذلک من المطولات پس اگر نشہ کی وجہ سے زید کی یہ حالت تھی کہ زبان سے نکلے ہوئے الفاظ کو بھگتا نہیں تھا اور نہ یہ جانتا تھا کہ وہ طلاق کا لفظ بول رہا ہے یا کچھ اور، تو اس کی بیوی پر نشہ کی حالت میں طلاق دینے سے طلاق نہیں واقع ہوئی، دونوں بدستور میاں بیوی ہیں۔

(محدث ج: ۸، ص ۲، ربيع الآخر ۱۳۵۹ھ / جون ۱۹۴۰ء)

س: زید ۱۰ سالہ سے ناراض ہو کر اپنی بیوی کی حالت حمل میں مجلس واحد میں تین طلاقیں دی، بعد ازاں رجوع کرنا چاہتا ہے کیا شرعاً اس کے لئے رجوع کرنا جائز ہے؟

ج: مجلس واحد کی تین طلاق شرعاً ایک رجعی طلاق کے حکم میں ہے یعنی: صرف ایک ایسی طلاق واقع ہوئی ہے جس میں شوہر کو عدت کے اندر رجعت کا حق و اختیار حاصل ہوتا ہے اور بقیہ دو طلاق خاف شرع ہونے کی وجہ سے لغو اور کالعدم ہوتی ہے عن ابن عباس قال: طلق ركانة أم ركانة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: راجع امرأتك، فقال: إني طلقته ثلاثاً؟ قال: قد علمت راجعها“ رواه أبو داود (۳) وفي لفظ لأحمد: ”طلق أبو ركانة امرأته في مجلس واحد ثلاثاً فحزن عليها حزناً شديداً، فقال رسول الله ﷺ: راجعها فإنها واحدة“ (۴) وعنه قال: ”كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وستين من خلافة عمر الثلاث واحدة“ الحديث رواه مسلم (۵)۔

اور مطلقہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے ”وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ قرآن کریم (۶) پس زید اپنی مطلقہ سے بچہ پیدا ہونے سے قبل رجوع کر سکتا ہے، یعنی: صرف زبان سے یہ کہہ دینے سے کہ میں اپنی مطلقہ فلاں کو بیوی بنا لیا (مطلقہ راضی ہو

(۱) کتاب الطلاق باب ما جاء فی طلاق الممعتوه (۱۱۹۱) ۴۹۶/۳ (۲) کتاب الطلاق باب الطلاق فی الاغلاق والمکروه والسكران ۱۶۸۶ (۳) کتاب الطلاق باب (۲۲۰۶) (۴) مسند احمد (۲۳۸۷) (۵) کتاب الطلاق باب طلاق الثلاث (۱۴۷۴) ۱۰۹۹/۱ (۶) الطلاق: ۴۔

یانہ) رجوع صحیح ہو جائے گا۔ زید نے اگر وضع حمل سے پہلے رجوع نہیں کیا۔ تو عورت کی رضامندی سے نکاح جدید کے ذریعہ اس کو اپنی زوجیت میں لاسکتا ہے۔ حلالہ شرعی کی ضرورت نہیں ہوگی۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی

الدرس بدرسد دار الحدیث الرحمانیہ بدلی ۲۷ جون ۱۹۴۱ء

الجواب بعون الوهاب وهو الموفق للصواب: صحیح احادیث کی رو سے ایک مجلس کی تین طلاقیں خواہ ایک ہی لفظ: تجھے تین طلاق یا تجھے طلاق۔ تجھے طلاق۔ سے دی جائیں، ایک ہی شمار ہوتی ہیں۔ ایسی تین طلاقیں کے بعد شوہر کو عدت کے اندر (اور عدت تین حیض ہے) رجعت کا پورا پورا اختیار ہے۔ اگر عدت کے اندر رجوع کر لیا جائے تو نئے نکاح کی ضرورت نہیں ہے۔ مندرجہ ذیل احادیث سے یہ مسئلہ صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے:

(۱) من طریق عبد اللہ بن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيها عليهم، فأمضاه عليهم."

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اس کے بعد عمر کے عہد خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ طلاق کے معاملہ میں لوگ جلد بازی سے کام لینے لگے ہیں حالاں کہ اس میں ان کے لئے ڈھیل اور آسانی تھی۔ اس کے لئے اچھا ہے کہ ان سب کو ان پر جاری کر دیا جائے، چنانچہ انہوں نے اس طلاقیں کو ان پر جاری کر دیا۔" صحیح مسلم ۱۰۹۹/۱، (۳) رواہ عبد الرزاق فی المصنف ۳۹۲/۶، احمد فی المسند ۳۱۴/۱۔

(۲) "عن طاؤس أن أبا الصهباء قال لابن عباس: أعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وثلاثاً من إمارة عمر؟ فقال ابن عباس: نعم" "أبو الصهباء نے ابن عباس سے کہا کہ: کیا آپ کو معلوم ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ابو بکر کے زمانہ میں اور حضرت عمر کی خلافت کے تین سال تک تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوئی تھیں؟ تو حضرت ابن عباس نے فرمایا: ہاں۔" مسلم شریف (۲) ابوداؤد (۳)، سنن نسائی، مصنف عبد الرزاق (۳۹۲/۶)، سنن دارقطنی (۴۶/۴)، سنن بیہقی (۳۳۶/۷)۔

(۳) "عن طاؤس أن أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هاتك، ألم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول لله وأبي بكر واحدة؟، فقال: قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق، فأجازه عليهم." (۴)۔

۲۱۔ کتاب الطلاق باب طلاق الثلاث (۱۴۷۲) ۱۰۹۹/۳ (۳) کتاب الطلاق باب نسخ المراجعة بعد التلقيات الثلاث

۲۲۰۰ (۲۲۰۰/۲) ۶۵۰۔۶۴۹ (۴) کتاب الطلاق باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة ۱۴۵/۶ (۴) مسلم مصدر سابق۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

”ابوالصہباء نے ابن عباس سے کہا کہ: لاؤ جو آپ کے علمی مسائل ہوں۔ کیا تین طلاقیں رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے عہد میں اور ابو بکر صدیق کے زمانہ میں ایک ہی نہ تھیں؟۔ ابن عباس نے فرمایا: بے شک ایک ہی تھیں، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب لوگوں نے پے در پے طلاق دینی شروع کر دی تو حضرت عمر نے ان پر جاری کر دیا۔“

ان احادیث کی روشنی میں شوہر بیوی سے عدت کے اندر اندر بیوی سے رجعت کر سکتا ہے۔ اگر طلاق دیئے ہوئے تین حیض یا تین طہر نہ گزرا ہو۔

طلاق خواہ غصہ کی حالت میں دی جائے یا سنجیدگی کی، بہر حال واقع ہو جائے گی اور ایک مجلس کی تین طلاق ایک ہی شمار کی جائے گی۔ جیسا کہ مذکورہ بالا احادیث سے ثابت ہو چکا ہے۔ ہذا ماضیہ لیلیٰ والعلم عند اللہ تعالیٰ

کتبہ بیدہ

عبدالعزیز عبید اللہ الرحمانی

۲۳/۱۱/۱۹۹۸ء ۲۸/۸/۱۴۱۹ھ

س : ایک شخص نے اپنے گھر کے کاروبار میں نقصان واقع ہو جانے کی وجہ سے بیوی سے جھگڑے کی حالت میں یہ کہہ دیا کہ میں نے تم کو طلاق دیا۔ بیوی نے کہا کہ میں طلاق نہیں لوں گی میرے باپ ماں اور عزیزوں کو بلا کر تصفیہ کرو کہ میں نے کیا شدید قصور کیا ہے۔ اسی دن سے میاں بیوی گھر میں حسب سابق ایک ساتھ رہتے ہیں میاں نے بیوی کے عزیزوں کو نہ بلایا اور نہ ان کو خبر دی۔ پس عورت پر طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟ اگر واقع ہوئی تو عورت کے انکار کے بعد شخص مذکور کے اپنی بیوی کے ساتھ حسب سابق ایک گھر میں رہنے سے رجعت ہوئی یا نہیں؟ اگر رجعت نہیں ہوئی تو شخص مذکور کے ساتھ کیا برتاؤ کرنا چاہیے؟..... خریدار محمد ثنبر: ۹۹۵۱

ج : طلاق خالص شوہر کا حق ہے اور بوقت ضرورت اس کا اپنے اس حق سے فائدہ اٹھانا عورت کے قبول و رضا پر موقوف نہیں ہے، پس صورت مسئلہ میں باوجود عورت کے یہ کہنے کے کہ میں طلاق نہیں لوں گی اس پر ایک طلاق واقع ہو گئی۔ اب اگر شوہر نے اس سے یہ کہہ کر کہ: میں نے تجھ سے رجعت کر لی یا تجھ کو بیوی بنا لیا۔ اس کے ساتھ حسب سابق رہنے پہنچے گا، یا رجعت کی نیت سے اس کا بوسہ لے لیا، یا اس سے صحبت کر لی، تو رجعت صحیح ہو گئی اور وہ اس کی حسب سابق بیوی ہو گئی۔

(محدث دہلی)

س : ایک مسلمان نے جس کی شادی ایک مقلد اہل السنۃ والجماعت حنفی عورت سے ہوئی ہے۔ ایک وقت اور ایک جلسہ میں بحالت غصہ بالا اعلان تین باریوں کہا کہ: اے فلاں میں تجھ کو طلاق دیتا ہوں، اب بعد میں وہ اپنے کو غیر مقلد اہل حدیث کہتا ہے اور رجوع کرنا چاہتا ہے اس بنا پر کہ یہ تین طلاق ایک شمار ہوگی اور رجعی۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ تین طلاق بائن ہوئی یا ایک رجعی؟

نوٹ : اس مرد طلاق دہندہ کے باپ غیر مقلد تھے جن کا انتقال اس کے ایام طفولیت میں ہو گیا اور ماں نے پرورش کیا جو حنفی



المذہب ہے۔..... محمد خلیل الرحمن قانون گوینشر

ج : طلاق دہندہ جیسا کہ اب اپنے کو اہل حدیث کہتا ہے اور سمجھتا ہے اگر اس واقعہ کے ظہور سے پہلے بھی اہل حدیث تھا اور لوگ اس کو اہل حدیث سمجھتے تھے۔ باپ کے اہل حدیث ہونے کی وجہ سے یا خود اس کے اپنے اہل حدیث ہونے کا عمل اور عقیدہ رکھنے کی وجہ سے تو بلاشبہ اس کو رجوع کرنے کا حق ہے۔ بیوی یا ماں کا مقلد ہونا اس کو اپنے اس شرعی حق کے استعمال سے مانع نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا الحق احق ان یتبع، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل۔

اور اگر وہ اس سے پہلے مقلد تھا اور اب اس واقعہ کی وجہ سے محض رجوع کرنے کی خاطر اپنے کو اہل حدیث سمجھنے اور کہلوانے لگا ہے تو مجھے اس کو ایسی حالت میں رجوع کے جواز کا فتویٰ دینے میں تامل ہے۔ میں ایسے شخص کے لیے رجوع کا حق نہیں سمجھتا۔ قال الترمذی فی باب ما جاء لاطلاق قبل النکاح (۳۸۷/۳) ”وذكر عن عبد الله بن المبارك، أنه سئل عن رجل حلف بالطلاق أن لا يتزوج، ثم بداله أن يتزوج، هل له رخصة بأن يأخذ بقول الفقهاء الذين رخصوا في هذا؟ فقال عبد الله بن المبارك: لا، كان يرى هذا القول حقا، قبل أن يتلى بهذه المسئلة، فله أن يأخذ بقولهم، فأما من لم يرض بهذا، فلما ابتلى أحب أن يأخذ بقولهم، فلا أرى له ذلك“۔ اس کا یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہیے کہ حنفی سے شافعی ہو جانا یا حنفی سے اہل حدیث ہو جانا جائز ہے یہاں مذہب کی تبدیلی بیوی کی خاطر یعنی محض ایک نفسانی غرض سے ہوئی ہے، مذہب اہل حدیث کو حق و صواب جان کر نہیں ہوئی ہے۔ مولوی انور شاہ مرحوم لکھتے ہیں:

”ثم ما في كتب الفقه الرجوع من التقليد بعد العمل غير جائز، ليس معناه مافهمه بعض القاصرين أنه لا يجوز كون الشافعي حنفيا أو بالعكس، وكذا معناه عدم جواز ترك تحقيق بعد سنوح تحقيق آخر خلافه، لأنه يجوز التحول من مذهب إمام إلى مذهب إمام آخر إن بداله ودعته حاجة، وكذا يجوز للمجتهد أن يترك تحقيقه ويختار الجانب الآخر، إن رأى فيه الصواب، فإن الشافعي رحمه الله كان قائلا بعدم وجوب الفاتحة على المقتدي في الجهرية، ثم رجع عنه واحتار وجوبها قبل وفاته بسنتين، فهذا أيضا جائز، بل معناه أنه إن اختار تحقيقا في مسئلة، ثم عمل عملا لم يكن صحيحا على هذا التحقيق، وأراد أن يطلب له صورة الصحة فقال إنني اختار تحقيقا آخر في تلك المسئلة بعينها تصحيحا لعمله، فإنه لا يجوز“ الى آخر ما قال (فيض الباري: ۳۵۳/۱)۔

(مباح بہتی)

ج : ۲۔ صورت مذکورہ میں اگر میاں اور بیوی دونوں مسلک اہل حدیث ہیں، تو طلاق کی تعداد کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف کا کوئی فائدہ اور نتیجہ نہیں۔ شوہر نے دو طلاق دی ہو یا تین، صرف ایک رجعی طلاق واقع ہوئی۔ شوہر کو عدت کے اندر رجعت کا اختیار اور حق حاصل ہے اور اگر میاں بیوی دونوں مسلک اہل حدیث نہیں ہیں بلکہ ائمہ اربعہ میں سے کسی بھی امام کے

مقلد ہیں تو اس صورت میں فیصلہ خاوند کے حق میں ہوگا، بیوی تین طلاق کی مدعی ہے اس طرح وہ نتیجہ حرمت غلطی کی مدعی ہوگئی ہے، اور شوہر اس کا منکر ہے، اور عورت کے پاس اس کے دعوے کے ثبوت میں شرعی شہادت موجود نہیں ہے، پس شوہر کی بات اس کی قسم کے ساتھ شرعاً معتبر ہوگی اور اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: "إذا ادعت المرأة أن زوجها طلقها فأنكرها فالقول قولها" لأن الأصل بقاء النكاح وعدم الطلاق إلا أن يكون لها بما ادعته بينة، فإن لم تكن بينة، فهل يستحلف الزوج.... فيه روايتان، فنقل أبو طالب أنه يستحلف وهو الصحيح، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ولكن اليمين على المدعى عليه، وقوله: اليمين على من أنكر، ولأنه يصح من الزوج بذله فيستحلف فيه كالمهر، ونقل أبو طالب عنه لا يستحلف في الطلاق والنكاح، لأنه لا يقضى فيه بالنكول، فلا يستحلف فيه كالنكاح إذا ادعى زوجيتها فأنكرته، وإن اختلفا في عدد الطلاق، فالقول قوله لما ذكرناه، فإذا طلق ثلاثاً وسمعت ذلك وأنكرت ثبت ذلك عندها بقول عدلين، لم يحل لها تمكينه من نفسها، وعليها أن تفر منه ما استطاعت وتمتنع منه إذا أرادها، وتفتدى منه إن قدرت فإن أجبرت على ذلك فلا تزين ولا تقربه وتهرب إن قدرت، وهذا قول أكثر أهل العلم، وهو الصحيح، لأنها تعلم أنها أجنبية منه محرمة عليه، فوجب عليها الإمتناع والفرار منه كسائر الأجنيات، انتهى مختصراً (المغنى ۵۲۹/۱) والله أعلم.

الملاہ عبید اللہ المبارکپوری ۱۳۹۸/۵/۳ھ

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص ۱۰۲-۱۰۳)

س : زید کی بیوی زید سے ہمیشہ بغض و کینہ رکھتی ہے، بات بات پر زید سے ناحق لڑتی ہے زید کو دیکھنے سے تھوک پھینک کر الگ ہو جاتی ہے اور کہتی ہے کہ: تو میرا شوہر نہیں ہے۔

اگر ان باتوں پر زید کو کوئی تنبیہ یا سزا کرتا ہے تو مثل شیطان سوار ہونے کے بالوں کو نوچتی، کپڑوں کو پھاڑتی ہے اور چلاتی پھرتی ہے ایک دو مرتبہ کا واقعہ ہے کہ انہیں باتوں سے کنوئیں کی طرف ڈوب مرنے کے لیے دوڑی جا رہی تھی بمشکل زید پکڑ لایا۔ اور برابر کہتی رہتی ہے کہ میں خودکشی کر لوں گی، کنوئیں میں ڈوب مروں گی۔ ایک مرتبہ کا ذکر ہے کہ ذرا سی بات پر جھگڑا کر کے بغیر حکم زید کے اپنے بھائی کے ساتھ میکے چلی گئی۔

لہذا زید کہتا ہے کہ مجھ کو بہت خوف ہے کہ کسی روز میری جان پر آئے گی۔ میں ایسی عورت نہیں رکھوں گا میں غریب ہوں اتنی وسعت نہیں کہ اس کا مہر ادا کر سکوں۔

کیا ان وجوہات کے ہوتے ہوئے بھی اگر زید اپنی بیوی کو طلاق دے تو مہر ادا کرنا پڑے گا؟

ج : عورت کا مہر شوہر کے ذمہ بہر حال واجب الاداء ہے، جب تک عورت معاف نہ کرے یا شوہر ادا نہ کر دے اس کے

ذمے سے ساقط نہیں ہو سکتا اور وہ بری نہیں ہو سکتا ہے۔ ارشاد ہے: ”وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتیتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً تأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً (النساء: ۲۰) اور ارشاد ہے: ”إلا أن يعفون“ (البقرہ: ۲۳۷)۔

پس زید کے ذمہ اس کی بیوی کا دین مہر لازم الادا ہے، جب تک اس کی بیوی معاف نہیں کرے گی ساقط نہیں ہو سکتا۔ زید کو چاہیے کہ خود یا کسی اور شخص کے ذریعہ اپنی عورت سے یہ کہے کہ اگر وہ مہر معاف کر دے گی، تو زید اس کو خلع یا طلاق دے کر آزاد کر دے گا، پھر وہ عدت گزار کر جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے۔

شریعت میں دیا ہوا مہر واپس لے کر اور نہ دینے کی صورت میں عورت سے معاف کر کر نکاح سے عورت کو علیحدہ کر دینے کو خلع کہتے ہیں، اور کچھ رقم لے کر یا مہر معاف کرنے کے عوض طلاق دینے کو طلاق بالمال کہتے ہیں۔ پس زید بصورت خلع یا طلاق بالمال اپنی بیوی کو نکاح سے الگ کرے تو دین مہر نہیں دینا پڑے گا۔ اور اس سے بری ہو جائے گا۔

(مصباح ہستی)

س : زید نے اپنی بیوی کو دو طلاق دے کر رجعت کر لی اس کے بعد عورت سے مہر واپس لے کر اس کو خلع دے دیا۔ اب زید کا نکاح اس عورت سے بغیر حلالہ شرعی کے درست ہو گا یا نہیں؟

ج : صورت مذکورہ میں زید بغیر حلالہ شرعی کے اپنی مٹلہ سے نکاح کر سکتا ہے خواہ دونوں رجعی طلاق ایک طہر میں دی ہو یا دو طہر میں۔ کیونکہ خلع طلاق نہیں بلکہ فسخ ہے اس لیے عورت کے خلع لینے سے مینوۃ غلیظہ جس میں حلالہ شرعی کی ضرورت ہوتی ہے واقع نہیں ہوگی۔ وقد بسط الکلام فی المسئلة النواب القنوجی البوفالی فی دلیل الطالب ص: ۴۷۵ وفی الروضة الندية ۸۷/۲ واستوفی الکلام العلامة الشوکانی فی شرح المنتقى فارجع الی هذه الكتب .

(مصباح ہستی)

س : ہندہ کی بیماری کی حالت میں اس کی خواہش پر اس کے شوہر زید نے سواری منگو کر اسے میکے پہنچا دیا۔ کچھ دنوں کے بعد جب ہندہ اچھی ہو گئی، تو اپنے شوہر کے یہاں آنا چاہا، لیکن زید نے کہا کہ وہ خود اپنی مرضی سے گئی ہے اس لیے خود چلی آئے۔ میں اس کو لینے نہیں جاؤں گا، یہ بھی کہہ دیا کہ کون حرامزادہ اس کو لے آئے گا۔ اب چار مہینے گزر گئے اور ہندہ کو لایا نہیں۔ ایسی حالت میں نکاح باقی رہا یا ٹوٹ گیا یا کوئی کفارہ دینا ہوگا؟

محمد سلیم عبدالحلیم، سوہرے ضلع پٹنہ

ج : زید اور ہندہ کا نکاح بدستور قائم اور باقی ہے۔ زید کے کسی کلمہ سے ہندہ پر نہ منجر طلاق واقع ہوئی نہ معلق نہ ظہار ہوا نہ ایلاء شرعی، نہ یمن اس لیے کوئی کفارہ لازم نہیں آیا اور نہ چار مہینے گزرنے سے خود بخود طلاق واقع ہوئی اور نہ وہ اس مدت کے بعد کسی قسم



کا تعرض اور مواخذہ کئے جانے کا مستحق ہے البتہ اس کا فقرہ اس کی دعات طبع اور احقناہ و ضعداری اور جاہلانہ شاندار اور بڑائی پر ضرور دلالت کرتا ہے۔ اپنی رفیقہ حیات کے ساتھ اس کی یہ روش قرآنی حکم (معاشرت و امساک بالمعروف) کے قطعاً خلاف ہے۔ میاں بیوی کی اس قسم کی احقناہ اور مجنونانہ وضع داریاں، اکثر اوقات ان کی ازدواجی زندگی کو سخت مکدر اور منغض بنادیتی ہیں۔ کاش! والدین شادی سے پہلے لڑکے لڑکیوں کو اچھی تعلیم دیں، اور ان کو نماز روزہ کی طرح نکاح و طلاق کے احکام اور معاشرت کے آداب بھی سکھادیں، تاکہ ان کے بچوں کی آئندہ زندگیاں سکھ سے بسر ہوں۔

(محدث: ج ۹ ش: ۱۰، محرم ۱۳۶۱ھ / فروری ۱۹۴۲ء)

س : زید نے اپنی بیوی کا دودھ پی لیا اور اس وجہ سے اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام جان کر طلاق دے دی، پھر ایام عدت میں ایک مولوی کے کہنے سے یا اپنے ہی طور سے جماع کر لیا، پس کیا بیوی کا دودھ پی لینے سے زید پر اس کی بیوی حرام ہوگئی؟ اور کیا حرام سمجھ کر دی ہوئی طلاق شرعاً معتبر ہوگی اگر معتبر ہوگی تو کیا زید کا عدت کے اندر رجوع کر لینا درست اور صحیح ہوا۔

محمد مسلم از مالہ

ج : زید پر اس کی بیوی حرام نہیں ہوئی۔ حرمت رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب بچہ مدت رضاعت یعنی: دو برس کی عمر کے اندر کسی عورت کا دودھ پی لے۔ دو برس کی عمر کے بعد دودھ پینے سے حرمت نہیں ثابت ہوتی۔ آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: ”إنما الرضاعة من المجاعة“ (بخاری مسلم) (۱) ”لا يحرم من الرضاع إلا ما فتنق الأمعاء في الثدي (ترمذی) (۲) عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: لا رضاع إلا ما كان في الحولين“ (دارقطنی ۴/۱۷۲) وبتبیق ۷/۴۶۲) وغیرہ۔ لیکن شوہر کے لیے احتیاط اس میں ہے کہ بیوی کا دودھ نہ پیئے، کیوں کہ سلف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور امام داود، علامہ ابن حزم ظاہری وغیرہ حضرت سالم مولیٰ ابی حذیفہ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے رضاعت کبیر کے قائل ہیں، پس ورع و احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے قطعی پرہیز کیا جائے۔

صورت مسئلہ میں زید کی بیوی پر طلاق واقع ہوگئی، اس کی اس مسئلہ سے ناواقف و لاعلمی وقوع طلاق سے مانع نہیں ہوگی۔ ”واما شرط الطلاق علی الخصوص، فشیئان أحدهما: قیام القید فی المرأة نکاحاً وعدة، والثانی: قیام حل محل النکاح حتی لو حرمت بالمصاهرة بعد الدخول بها حتی وجبت العدة، فطلقها فی العدة، لم يقع لزوال الحل، وإذا طلقها ثم راجعها یبقى الطلاق، وإن کان لا یزیل الحل والقید فی الحال“ الخ (عالمگیری ۲/۶۳)۔

اگر زید نے طلاق رجعی دی تھی تو رجوع کرنا درست ہوا، اور اگر طلاق بائن دی تھی، تو رجوع کرنے سے اس کی مطلقہ اس کی زوجیت میں واپس نہیں آئی، اور یہ رجوع کرنا لغو ہے۔ ہاں اگر یہ مطلقہ راضی ہو تو نکاح جدید کے ذریعہ اس کو اپنی زوجیت میں

(۱) کتاب النکاح، باب من قال لا رضاع بعد حولین ۱۲۵/۵ مسلم کتاب الرضاع، باب إنما الرضاعة من المجاعة (۱۴۵۵)

(۲) کتاب الرضاع باب ما جاء ما ذکر أن الرضاعة لا تحرم إلا فی الصغر (۱۱۵۲) ۴۵۸/۳۔

لا سکتا ہے۔

(محدث ج ۸ ش ۱۰ محرم ۱۳۶۰ھ / فروری ۱۹۴۱ء)

س : زید کی بیوی مزاحیہ طور یا تفریح طبع کے طور پر کبھی کبھی اپنے شوہر زید کو بھائی یا بھیا کہہ دیا کرتی ہے اور شوہر بھی بیوی کو بھائی کہہ دیا کرتا ہے تو کیا اس طرح کہنے سے علاقہ زوجیت میں کچھ خلل واقع ہوتا ہے یا نہیں؟

ج : زید کے اپنی بیوی کو مزاحاً اور بطور تفریح بھائی یا بہن اور بیوی کے اپنے میاں کو بھائی یا بھیا کہہ دینے سے علاقہ زوجیت میں خلل نہیں واقع ہوتا لیکن اس طرح کہنا مکروہ اور ممنوع ہے، اس لیے ایسے کلمہ سے پرہیز کرنا چاہیے۔ ”عن ابی تمیمۃ الجمحی، أن رجلاً قال لأمراته: يا أخية، فقال رسول الله ﷺ: أأختك هي؟ فكره ذلك ونهى عنه“ (ابوداؤد) (۱)۔  
(محدث دہلی ج ۸ ش ۳: جمادی الاول ۱۳۵۹ھ / جولائی ۱۹۴۰ء)

س : ساس و بہو کے جھگڑے اور پھر خسر کا ساس کی حمایت کرنا خواہ بجا ہو یا بے جا یہ تمام چیزیں کسی سے مخفی نہیں، نیز عام طور پر یہ خصومات دنیاوی ہوتے ہیں دینی بہت کم، اب بنا بریں آیت ”و صاحبہما فی الدنیا معروفا“ (لقمان: ۱۵) لڑکا اپنے باپ یا ماں کے کہنے پر اپنی بیوی کو طلاق دے سکتا ہے دینا واجب اور فرض ہے، اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا: ”یغیر عتبه بابہ“ (۲) کہنا اور پھر حضرت اسماعیل کا ”الحقی باھلک“ کہہ کر طلاق دینا دلیل ہو سکتا ہے؟

عبدالحق رحمانی

ج : والدین کے کہنے پر بیوی کو طلاق دینی نہ مطلقاً واجب ہے اور نہ ہر حال میں غیر واجب، یہ معاملہ نازک اور محتاج تفصیل ہے۔ والدین بہو میں کسی شرعی عیب، دینی مفسدہ یا اخلاقی خرابی (جس کے دور ہونے کی امید نہ ہو)، طلاق دینے کو کہیں یا کسی دنیاوی امر کی وجہ سے جس میں حق بجانب والدین ہوں طلاق کا حکم دیں تو ان دونوں صورتوں میں بیوی کو طلاق دینی ضروری ہے۔ یہی تحمل ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کا ”قال: كانت تحتی امرأة أحبها، وكان أبی یکرهها، فأمرنی أنا أطلقها فأبیت، فذکرت ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقال: یا عبد اللہ بن عمر طلقها“، أخرجه الترمذی وأبو داود والنسائی وابن ماجہ (۳)، قال العلماء: فیہ دلیل صریح، یقتضی أنه یجب علی الرجل إذا أمره أبوه بطلاق زوجته أن یطلقها وإن کان یحبها، فلیس ذلک عذراً له فی الإمساک، ویلحق بالأب الأم، لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد بین أن لها من الحق علی الولد ما یرید علی حق الأب، كما فی حدیث بہز بن حکیم عن أبیہ عن

(۱) کتاب الطلاق باب فی الرجل یقول لأمراته یا اختی (۲۲۱۰) ۲/۶۵۸ (۲) بخاری کتاب الانبیاء باب یرفون النسلان فی المثنی ۱۱۳/۳ (۳) ترمذی کتاب الطلاق باب ماجاء فی الرجل یسأله أبوه أن یطلق زوجته (۱۱۸۹) ۳/۴۹۴، ابوداؤد کتاب الادب، باب فی بر الوالدین (۵۱۳۸) ۵/۳۵۰، نسائی کتاب الطلاق باب وقت الطلاق للعدۃ التي أمر الله عز وجل أن تطلق لها النساء (۳۳۸۹)، ابن ماجہ کتاب الطلاق باب الرجل یأمره أبوه بطلاق امرأته (۲۰۸۸) ۱/۹۷۵ (۴) ابوداؤد کتاب الادب باب فی بر الوالدین (۵۱۳۹) ترمذی کتاب البر والصلة عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم باب ماجاء فی بر الوالدین (۱۸۹۷) ۴/۳۰۹ وحسنه الألبانی فی المثنی: ۴ (۴۹۲۹)۔

جده قال: قلت یا رسول اللہ: من أبر الحدیث (ترمذی ابوداؤد) (۴) اور یہی محمل ہے حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کا ”ان رجلاً أتاه، فقال: إن لی امرأة، وإن أُمی تأمرنی بطلاقها، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: الوالد أوسط أبواب الجنة، فإن شئت فحافظ علی الباب أوضیع“ (ترمذی، ابن ماجہ) (۱) اور یہی محمل ہے حدیث ابن عباس کا جس میں مذکور ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی بہو سے فرمایا تھا: ”قولی لہ یغیر عتہ بابہ“ اور یہی محمل ہے آیت ”وصاحبہما فی الدنیا معروفا“ کا اگر امر وجوب پر محمول کیا جائے۔

اور اگر والدین کسی ایسی دنیاوی وجہ سے طلاق دینے کو کہیں جس میں حق بجانب بہو ہو اور والدین ظلم و زیادتی کر رہے ہوں، تو ایسی صورت میں طلاق دینی ضروری نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ ان کی رضا جوئی کے لئے طلاق دے دے تو جائز ہے۔

طبقات الحنابلة ۱۲۴ میں ہے: ”سأل رجل لأبسی عبد الله أحمد بن حنبل، فقال: إن أبی يأمرنی أن اطلق امرأتی؟ قال: لا تطلقها، قال: ألیس عمر امر ابنه عبد الله أن یطلق امرأته؟ قال: حتی یکون أبوک مثل عمر رضی اللہ عنہ۔“

س : ایک شادی شدہ عورت اپنے شوہر کے مکان سے جا کر کسی دوسری جگہ بغیر طلاق لیے ہوئے نکاح کر لے، بعد کو خاوند کو پتہ چلے وہ اس کو گرفتار کر کے معاملہ پنچائت پر چھوڑ دے، پنچائت کا فیصلہ پہلے شوہر کو عورت دلوادے تو کیا بغیر نکاح ثانی وہ اپنی بیوی کو رکھ سکتا ہے یا اس سے دوسرا نکاح کرے اور عورت کو عدت گزارنی چاہیے یا نہیں اور دوسرے نکاح کی طلاق ہونی چاہیے یا نہیں؟

ج : نکاح پر نکاح شرعاً باطل اور حرام ہے۔ اس لیے فوراً اس عورت کو اس نئے شوہر سے الگ کر دینا چاہیے، اور جب یہ دوسرا نکاح باطل ہے تو اس نکاح کی طلاق کی بھی ضرورت نہیں ہے، جب نکاح ہی صحیح نہیں تو طلاق کس چیز کی ہوگی۔

پس پنچائت کا فیصلہ شرعاً صحیح ہے یعنی: اس عورت کو پہلے شوہر اس کو بغیر نکاح ثانی کے رکھ سکتا ہے، دوسرا نکاح کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر دوسرے نکاح کرانے والے نے اس سے صحبت کر لی ہے، تو تین حیض گزارنے کے بعد پہلے شوہر کے لیے اس سے صحبت کرنی جائز ہوگی، اس عدت (تین حیض کی مدت) کے اندر صحبت کرنی جائز نہیں ہوگی۔

(ترجمان فروری ۱۹۵۷ء)

س : گزارش ہے کہ ایک عورت اپنے خاوند کے گھر سے چوری چلی گئی۔ عورت نے دوسری جگہ جا کر اپنا مذہب عیسائی اختیار کیا، لیکن نکاح منسوخ کرنے کے واسطے حقیقت میں عیسائی نہیں ہوئی۔ اس کے خاوند نے دعویٰ عدالت میں کر دیا، اس دوران ایک لڑکا ولد حرام پیدا ہوا۔ عدالت نے عورت کو آزاد کر دیا اور نکاح منسوخ کر دیا، عورت دوسری جگہ ویسے ہی رہی۔ ناجائز حمل پھر اس عورت کو ہوا۔ دوبارہ پھر وہ عورت اپنے اصلی خاوند کے گھر گئی اور خاوند نے بھی اس کو قبول کر لیا۔ خاوند کے یہاں جا کر لڑکی پیدا ہوئی وہ جو حمل

(۱) ترمذی کتاب البر والصلة باب ما جاء من الفضل فی رضا الوالدین (۱۹۰۰) ۴/۳۱۱ ابن ماجہ کتاب الطلاق باب الرجل يأمره أبوه بطلاق امرأته (۲۰۸۹) ۱/۹۷۵۔



ناجائز تھا۔ جب عرصہ پانچ چھ ماہ کا ہوا تو عورت پھر ثانی خاوند کے گھر آگئی لیکن وہ آنی چوری۔

اب گزارش ہے کہ شریعت میں کیا اس عورت کا نکاح دوسری جگہ ہو سکتا ہے یا پہلے خاوند سے طلاق ضروری ہونی چاہیے، حدیث میں کس کا حکم ہے؟ اور یہ عدالت میں تقریباً پانچ چھ سال جھگڑا رہا اور اس کے خاوند کو روپیہ بھی دے رہی ہے کہ طلاق اس کو دے دو، خاوند انکار کرتا ہے کہ طلاق میں نہیں دوں گا۔

ج : صورت مسئلہ میں مشائخ بلغ و سمرقند و بعض مشائخ بخاری اسماعیل زاہد و ابوالنصر الدبوسی و ابوالقاسم الصفار کے فتویٰ کے مطابق جس پر علماء تھانہ بھون و دیوبند سہارنپور کا صادر اتفاق ہے کہ عورت مذکورہ کے مرتد یعنی عیسائی ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہوا بلکہ بدستور یہ عورت اپنے سابق شوہر کے نکاح میں باقی ہے۔ پس اسی کے قبضہ میں رہے گی جب تک وہ اس عورت کو طلاق یا خلع نہ دے۔ کسی دوسرے شخص سے نکاح ہرگز جائز نہیں، لیکن جب تک تجدید اسلام کر کے تجدید نکاح نہ کرے اس وقت تک اس کے ساتھ جماع اور دوائی جماع جائز نہیں ہوگا، بحالت موجودہ اس کے اصلی خاوند کے لیے ضروری ہے کہ روپیہ لے کر عورت کو خلع دے دے، اگر خود خلع نہ دے تو گاؤں کے دین دار پنچوں میں یہ معاملہ پیش کیا جائے، بعد تحقیق یہ پنچ اس نکاح کو فسخ کر دینے کا اعلان کر دیں اور اس عورت کو نکاح ثانی کرنے کی اجازت دے دیں۔ یہ پنچ شرعاً اسلامی قاضی کے قائم مقام ہیں ان کا نکاح کو فسخ کر دینا معتبر ہوگا۔

لیکن ظاہر قرآن کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے مرتد ہو جانے سے نکاح فسخ ہو جائے گا اللہ کا ارشاد ہے: ”ولا تمسکوا بعصم الکوافر لاھن حل لھم ولاھم یحلون لھن“ (الممتحنہ: ۱۰) (ماحولہ: فتح البیان)۔

پس صورت مسئلہ میں عورت کے عیسائی ہونے سے اس کا نکاح فسخ ہو گیا۔ اب بغیر تجدید اسلام کے کسی مسلمان کے لیے اس سے نکاح کرنا جائز نہیں۔ واللہ اعلم۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی  
المدرس بھدرہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی

س : زید مجذوم ہے کمانے دھمانے کے لائق نہیں ہے۔ اس بے بسی اور مجبوری کی وجہ سے اپنی عورت ہندہ کو اجازت دے دی کہ میں اب تمہارے نان نفقہ کا کفیل نہیں ہو سکتا۔ تم اپنے گزر کی کوئی صورت کر لو۔ زید دو سال سے اس کی ہم بستری سے علیحدہ ہے۔ ہندہ مجبور ہو کر کبھی میکہ میں اور کبھی نا طاق شوہر کے گھر محنت مزدوری کر کے گزر کرتی تھی بلا تعلق شوہر کے، چوں کہ ہندہ جوان ہے عمر کے گھر ٹھکانہ کر لیا ہے جہاں احتمال زنا کا ہے۔ عمر ہندہ سے نکاح کرنا چاہتا ہے، پس کیا زید کے قول مذکور سے ہندہ مطلقہ ہوگی؟ اگر مطلقہ ہوگی ہے تو کیا اس کی عدت بھی پوری ہوگی؟ کیوں کہ زید کی طرف سے اجازت ملے ہوئے عرصہ گزر گیا اور اگر زید کے قول مذکور سے ہندہ پر طلاق نہیں واقع ہوئی تو مجذوم، تنگ دست، غیر مستطیع شوہر کے نکاح سے ہندہ کی گلو خلاصی کی کیا صورت ہے؟ عورت کا موجودہ ولی صرف اس کا چچا ہے جس نے نکاح کی اجازت دے دی ہے۔

سائل: نصر اللہ ازناوا، ضلع بستی

ج : سوال میں خط کشیدہ فقرہ ”طلاق کنائی“ ہے اگر زید نے ان الفاظ کے ذریعہ ہندہ کو اپنی زوجیت سے خارج کرنے اور دوسرے شخص سے نکاح کر کے گزر کی صورت پیدا کرنے کی اجازت دی تھی اور طلاق دینے کی نیت کی تھی یا یہ الفاظ بوقت مذاکرہ طلاق کے کہا تھا تو ہندہ پر ایک طلاق واقع ہوگئی۔ اگر اس فقرہ کے بعد ہندہ کو تین حیض آچکے ہیں تو اس کی عدت بھی پوری ہوگئی ”ابتداء العدة فی الطلاق عقیب الطلاق، وفی الوفاة عقیب الوفاة، فإن لم تعلم بالطلاق أو الوفاة حتی مضت العدة، فقد انقضت عدتها“ (ہدایہ) اور اگر زید نے ان الفاظ سے طلاق دینے کی نیت نہیں کی تھی۔ اور نہ یہ الفاظ بوقت مذاکرہ طلاق کہے تھے تو ہندہ مطلقہ نہیں ہوئی۔ اس صورت میں اور اگر زید یہ فقرہ نہ بولتا تب بھی ہندہ کو شرعاً دو سبب سے نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہے:

پہلا سبب: جب شوہر اپنی محتاجی و تنگ دستی اور بے بسی و مجبوری کی وجہ سے اپنی بیوی کے نان نفقہ پر قدرت نہ رکھے، تو عورت کو بذریعہ حاکم یا سردار یا بیچ نکاح فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہے۔ ارشاد ہے: ”لا تمسکوہن ضرارا لتعتدوا“ (البقرة: ۲۳۱)، ”فامساک بمعروف أو تسریح بإحسان“ (البقرة: ۲۲۹)، ”عن أبی ہریرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل فی الرجل لایجد ما ینفق علی أهله قال: یفرق بینہما“ (دارقطنی ۳/۲۹)، ”وعن سعید بن المسیب فی الرجل لایجد ما ینفق علی أهله؟ قال: یفرق بینہما، أخرجه سعید بن منصور والشافعی وعبد الرزاق عن سفیان عن أبی الزناد عنه، قال أبو الزناد: قلت لسعید بن المسیب: سنة؟ قال: سنة، وهذا مرسل قوی“ (۱) یہی مذہب ہے حضرت عمر و حضرت علی و حضرت ابوہریرہ و حسن بصری اور امام مالک و امام شافعی و امام احمد اور ظاہریہ کا۔

دوسرا سبب: زید کو جذام کی بیماری ہوگئی ہے اور بعد الزکاح شوہر کے مجذوم یا مبروص یا مجنون ہو جانے کی صورت میں بھی اگر عورت شوہر کے ساتھ نہ رہنا چاہے تو اس کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہے۔ ”وإن حدث العیب بأحدہما بعد العقد، ففیہ وجہان أحدهما“ یثبت الخیار وهو ظاهر قول الخرقی، لأنه قال: فإن جب قبل الدخول، فلها الخیار فی وقتها“ لأنه عیب فی النکاح، یثبت الخیار مقارنا“ فأنبته طارنا کالأعسار وکالرق فإنه یثبت الخیار إذا قارن، مثل أن تغیر الأمة من عبد، ویثبتہ إذا طرأت الحریرة، مثل أن عتقت الأمة تحت العبد“ ولأنه عقد علی منفعة، فحدوث العیب بها یثبت الخیار کالإجارة، والثانی لایثبت الخیار، وهو قول أبی بکر وابن حامد، ومذهب مالک، لأنه عیب حدث بالمعقود علیہ بعد لزوم العقد، أشبه الحادث بالمبیع، وهذا ینتقض بالعیب الحادث فی الإجارة، وقال أصحاب الشافعی: إن حدث بالزوج، أثبت الخیار، وإن حدث بالمرأة فکذلک فی أحد الوجهین، والآخر لایثبتہ، لأن الرجل یمکنه طلاقها، بخلاف المرأة، ولنا أنہما تساویا فیما إذا کان العیب سابقا، فتساویا فیہ لاحقا، کالمتابعین“ (الشرح الکبیر علی متن المقنع، وکذا فی المغنی ۱۰/۲۰)۔

واضح ہو کہ ہندہ قانون انفساخ نکاح مسلم ۱۹۳۹ء کے ماتحت بذریعہ عدالت بھی نکاح فسخ کر سکتی ہے۔ نکاح فسخ کرا کر عدت

گزار لینے کے بعد اس کا ولی یعنی چچا دوسری جگہ اس کا نکاح کر دے۔

(محدث دہلی ج: ۸، ش: ۵، رجب ۱۳۵۹ھ، ستمبر ۱۹۴۰ء)

فتویٰ نمبر: ۳۲۳۳ مدرسہ احمدیہ آرہ

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ ہندہ کا شوہر عرصہ آٹھ برس سے عرض جنون میں مبتلا ہے۔ کبھی کبھی دو ایک روز ہوش میں آ جاتا ہے، اور اس عرصہ میں علاج بھی بہت ہوا، مگر کچھ صورت افاقہ نہیں ہے بلکہ اور ترقی پر ہے، اور ہندہ بہت چاہتی ہے کہ کسی طور سے طلاق دیوے، اسی لئے اپنا زیور دیتی ہے اور مہر بھی معاف کرتی ہے مگر وہ طلاق نہیں دیتا اور نہ کسی طور سے نان و نفقہ کا خبر گیراں ہوتا ہے، اور ہندہ اس وقت میں عمر پچیس سالہ ہے، اور اپنے نان و نفقہ سے بہت عاجز و پریشان ہے۔ اور نہ کوئی صورت گزارن ہے، اور نیز خوف اس بات کا ہے کہ ہندہ سے اس حالت پریشانی میں امور خلاف شرع صادر ہو جائیں، اب ہندہ اپنی گلو خلاصی کے واسطے دوسرا نکاح کرنا چاہتی ہے تو شریعت میں جائز ہے یا نہیں؟ بینو ابالسنۃ والکتاب وتؤجر وایوم الحساب۔

ج: اس صورت میں ہندہ کو دوسرا نکاح کر لینے کی جواز کی یہ صورت ہے کہ ہندہ حاکم شرع کے رو برو اس بات کی درخواست کرے، کہ میرا شوہر اس قدر مدت سے عرض جنون میں مبتلا ہے کبھی کبھی ہوش میں آ جاتا ہے، میں اس سے طلاق چاہتی ہوں، اور اسی لئے اپنا زیور دیتی ہوں اور مہر بھی معاف کرتی ہوں، لیکن وہ نہ مجھے طلاق دیتا نہ کسی طور سے میرے نان و نفقہ کی خبر لیتا۔ اب میری گزارن کی کوئی صورت اس کے نکاح میں رہ کر نہیں ہے۔ لہذا درخواست کرتی ہوں کہ میرا نکاح فسخ کر دیا جائے کہ عدت کا زمانہ کاٹ کر کسی دوسرے سے اپنا نکاح کر لوں۔

حاکم مذکور ہندہ سے اس بات کا ثبوت لے کر کہ اس کا شوہر فی الواقع اس کے نان و نفقہ کی خبر نہیں لیتا، نکاح مذکور فسخ کر کے حکم دیدے کہ بعد انقضائے عدت کے دوسرے سے اپنا نکاح کر لے۔

مصر: ج: ۲، ص: ۱۳۳ میں فتاویٰ قاری الہدایۃ سے منقول ہے: ”سنل عن غاب زوجها ولم یترک لها نفقته؟“ فأجاب إذا قامت بینة علی ذلك، وطلبت فسخ النکاح من قاض یراه ففسخ نفذ“

اور ہدایہ مصطفائی ج: ۲، ص: ۵۸۵ میں ہے ”قال علیہ الصلوۃ والسلام: لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام“ اور نصب الرایۃ لأحادیث الہدایۃ ۲ / ۳۸۳ میں ہے: ”قلت: روی من حدیث عبادۃ بن الصامت وابن عباس وأبی سعید الخدری وأبی ہریرۃ وأبی لبابۃ وثعلبۃ بن مالک وجابر بن عبد اللہ وعائشۃ“ اھ۔

اور کتاب ظفر اللاضی بما یجب فی القضاء علی القاضی ص: ۱۲۷ میں ہے: ”قد أمر اللہ سبحانہ وتعالیٰ بإحسان عشرۃ الزوجات، فقال: ”وعاشروهن بالمعروف“ ونهی عن إمساکهن ضرراً، وأمر بالإمساک بالمعروف والتسریح بالإحسان، فقال: ”فإمساک بالمعروف أو تسریح بإحسان“ ونهی عن مضارتھن، فقال عزوجل: ”ولا تضاروھن“، فالغائب إن حصل مع زوجته الضرر لغیبه، جاز لها أن ترفع أمرها إلی حکام الشریعۃ



وعلیہم أن یخلصوها من هذا الضرر القالع، هذا علی تقدیر أن الغائب ترک لها ما یقوم بنفقتها، وأنہا لم یضر من هذه الحینة بل من حیثیة كونها لامزوجة ولا أیمة، أما إذا كانت متضررة لعدم وجود ما تستنقہ مما ترکہ الغائب، فانفسخ لذلك علی انفرادہ جائز، ولو کان حاضراً، فضلاً عن أن یكون غائباً، وهذه الآیات الی ذکرناہا تدل علی ذلك“.

اور اسی صفحہ میں ہے: ”أما إذا لم یترک لها ما یحتاج إلیہ، فالمسارعة إلی تخلیصها، وفک أسرها ودفع الضرر عنها واجبة“ واللہ أعلم بالصواب.

کتبہ: محمد عبداللہ۔ مہر المدرستہ الاحمدیہ

س: جواب میں ہندہ کے دوسرے نکاح کی نسبت جو صورت جواز کی تحریر فرمائی گئی ہے یہاں وقوع میں نہیں آسکتی۔ کیوں کہ ہمارے اس دیار میں کوئی حاکم شرع سلطان یا قاضی نہیں ہے، اب سوال یہ ہے کہ افسران شہر یا علمائے کرام حاکم شرع کے قائم مقام ہو کر فتح نکاح وغیرہ احکام متعلقہ حاکم شرع انجام دے سکتے ہیں؟ مع ثبوت تحریر فرمائیے۔

فتویٰ نمبر: ۳۸۶ مدرسہ احمدیہ آرہ

ج: افسران شہر مسلمین یا علماء کرام میں سے جن کو جن کو فریقین اپنا اپنا بیچ مان لیں گے، حاکم شرع کے قائم مقام ہو کر فتح نکاح وغیرہ احکام انجام دے سکتے ہیں۔ اور اگر فریقین کی قوم میں سابق کے مانے ہوئے بیچ چلے آتے ہوں اور قوم نے اون کو اس کام کے مقدمات فیصل کرنے کا اختیار دے رکھا ہو تو وہ بھی کافی ہیں۔ ہدایہ میں ہے: ”وإذا حکم رجل فحکم بینہما، ورضیا بحکمہ جاز، لأن لہما ولاية علی أنفسہما، فصح تحکیمہما، وینفذ حکمہ علیہما“ ۱۔ اور کفایہ میں ہے: ”والأهل فیہ قولہ تعالیٰ ”وإن خفتم شقاق بینہما فابعثوا حکما من اہلہ، وحکما من اہلہا إن یریدا إصلاحاً یوفق اللہ بینہما“ والمراد منہ تحکیم الزوجین لإختیار الفرقة والصحابۃ کانوا مجمعين علی جواز التحکیم“ واللہ أعلم بالصواب.

کتبہ: محمد عبداللہ

صح الجواب حررہ راجی رحمۃ اللہ

أبو الہدیٰ محمد سلامت اللہ المبارکپوری

الجواب صحیح

کتبہ محمد عبدالرحمن عفا اللہ عنہ

س: زید نے اپنی لڑکی کا بلا طلاق دلوائے دوسرے شخص سے نکاح کر دیا ہے۔ حالاں کہ شوہر موجود ہے۔ زید کہتا ہے کہ ہم نے چند مولویوں سے دریافت کیا ہے کہ شوہر تین سال سے نان و نفقہ نہیں دیتا ہے اور تکلیف دیتا ہے، یعنی: مار پیٹ کرتا ہے اور طلاق بھی

نہیں دیتا ہے ایسی صورت میں کیا کریں؟ تو جواب ملا کہ تین برس کے بعد دوسرا نکاح کر دینا چاہیے۔ لہذا اس بنا پر نکاح کر دیا ہے کیا ایسا کرنا درست ہے؟ اگر درست نہیں ہے تو یہ دوسرا نکاح کر دینے کی صورت میں زید وزید کی لڑکی اور اس کا نیا شوہر اور قاضی اور گواہ وغیرہ مواخذۃ الہی میں پڑیں گے یا نہیں اور اولاد حلالی ہوگی یا حرامی؟

ج : جب شوہر معتبت ہو (یعنی باوجود قدرت و وسعت کے ظلماً نان و نفقہ نہ دے) یا بوجہ تنگ دستی و فقر و فاقہ کے نان نفقہ سے عاجز ہو، تو اس کا فرض ہے کہ طلاق دے کر بیوی کو قید نکاح سے آزاد کر دے ”فإمساک بمعروف أو تسریح بإحسان“ (البقرة: ۲۲۹)، ”ولا تمسکوهن ضراً أو التعتدوا و من يفعل ذلك فقد ظلم نفسه“ (البقرة: ۲۳۱)، ”ویدل علیہ ماروی عن عمر أنه كتب إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نساءهم أن يأخذوهم بأن ينفقوا أو يطلقوا“ الحدیث (آخرجه الشافعی ثم البيهقی فی السنن الكبرى (۴/۳۶۹) بإسناد حسن وصححه أبو حاتم الرازی) اور اگر شوہر یوں طلاق نہ دے تو عورت کو چاہیے کہ اس سے خلع کر لے اور اگر باوجود سعی کے خاوند اس پر بھی راضی نہ ہو، تو عورت قاضی شرعی یا سرکاری عدالت میں مسلمان حاکم یا دین دار پنچوں کے ذریعہ اپنا نکاح فسخ کرالے، اور عدت طلاق گزارنے کے بعد اس کا ولی اس کی اجازت و مرضی سے دوسری جگہ اس کا نکاح کر دے۔ اگر زید کی لڑکی نے اس صورت سے تفریق حاصل کرنے کے بعد عدت گزار کر بے نکاح کیا ہے تو یہ نکاح شرعاً صحیح ہے۔

(محدث دہلی ج: ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳

بلکہ یونہی معلق چھوڑ دے تو زید سخت گنہگار اور ظالم ہے، ارشاد ہے: ”فامساک بمعروف او تسریح بإحسان“ (البقرة: ۲۲۹)  
 ”وعاشروهن بالمعروف“ (النساء: ۱۹) ”ولا تمسکوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه“  
 (البقرة: ۲۳۱) اور آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: ”لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام“ (۱)۔

پنجائت کے ذریعہ نکاح فسخ کرانے کی صورت جو حنفیہ اور مالکیہ و اہل حدیث سب کے نزدیک متفقہ ہے۔  
 ہندہ مذکورہ اپنا معاملہ جماعت مسلمین کے سامنے پیش کرے، اس جماعت مسلمین کو جس میں ہندہ اپنا مقدمہ پیش کرے کم از کم تین ایسے آدمیوں پر مشتمل ہونا چاہیے جو فاسق نہ ہوں، دین دار ہوں یعنی: تمام کبیرہ گناہوں سے مجتنب ہوں اور معمولی گناہوں پر مصر نہ ہوں اور اگر کبھی کوئی گناہ سرزد ہو جاتا ہو تو فوراً توبہ کر لیتے ہوں۔ با اثر و بار سوخ، غیر جانب دار ہوں اور ان میں سے ایک عالم دین بھی ہو، اور اگر بد قسمتی سے با اثر لوگ دین دار نہ ہوں، تو یہ تدبیر کر لی جائے کہ وہ با اثر لوگ چند دین داروں کو اختیار دے دیں تاکہ شرعاً فیصلہ کی نسبت دین دار جماعت کی طرف ہو، با اثر اور سربرآوردہ اشخاص کی شرکت و شمولیت اگرچہ ضروری نہیں، مگر ان کے اثر سے کام میں سہولت ہو جاتی ہے۔ جس جماعت اور پنجائت کے سامنے یہ مقدمہ پیش ہو معاملہ کی شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ پوری تحقیق کر لے اگر عورت کا دعویٰ صحیح ثابت ہو کہ زید با وجود وسعت کے ہندہ کو اپنے گھر آباد کر کے نان و نفقہ نہیں دیتا اور فسق و فجور میں مبتلا ہے، تو وہ زید سے کہے کہ اپنی عورت ہندہ کے حقوق ادا کرو اور اس کے ساتھ شرعی قاعدہ کے مطابق گزران کرو یا طلاق دے دو، اور اگر نہ تم اس کے حقوق ادا کرو گے اور نہ طلاق یا خلع دو گے تو ہم تفریق کر دیں گے۔ اس کے بعد بھی یہ ظالم کسی صورت پر عمل نہ کرے تو پنجائت کے لوگ متفقہ طور پر فوراً طلاق واقع کر دیں اور کہہ دیں کہ ہم نے ہندہ کو تیرے نکاح سے الگ کر دیا، اس صورت میں کسی مدت کے انتظار و مہلت کی ضرورت نہیں قال فی مجموع الدرر دیر مانصہ: ”إن منعها (المتعنت الممتنع عن الإنفاق) نفقة الحال فلها القيام، فإن لم يثبت عسرہ اتفق أو طلق و طلق علیہ“ قال محشیہ قولہ: ”وإلا طلق: أى طلق علیہ الحاكم من غیر تلوم“ الخ۔  
 پنجائت کے طلاق اور تفریق واقع کرنے کے بعد ہندہ عدت کے تین حیض گزار کر بذریعہ ولی (بھائی یا چچا وغیرہ) جس سے چاہے نکاح کر لے، ہندوستان میں جن مسلمین (پنجائت) جس کے سپرد اس قسم کا معاملہ اور مقدمہ کیا جائے گا اسلامی حکومت میں قاضی شرعی کے حکم میں ہوگی جس کے فیصلے کا وہی درجہ ہوگا جو قاضی شرعی کے فیصلہ کا ہوتا ہے۔ مالکیہ کا یہی مذہب ہے اور حنفیہ کے نزدیک زوجہ متعنت کے بارے میں حنفیہ کا فتویٰ مالکی مذہب پر ہے۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی  
 المدرس بمرستہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی

(۱) ابن ماجہ کتاب الأحکام باب من بنی فی حقہ ما یضر بحارہ (۲۳۴۰) ۷۸۴/۲ والحدیث صححہ الالبانی فی غایۃ المرام فی أحادیث الحلال والحرام (۶۸)۔



☆ مجیب اول کا جواب صحیح ہے ایسی صورت میں کہ فسق و فجور میں بھی زید واقع ہے اور حق زوجیت و نان و نفقہ بھی نہیں دیتا، نہ آباد کرتا ہے اور نہ طلاق دیتا ہے اور نہ خلع پر راضی ہوتا ہے۔ تو اس صورت پر سردار قوم جو شخص ہو بصورت سرخی اور دو بیچ ایک شوہر کی جانب سے اور ایک عورت کی جانب سے مقرر ہوں جس کی زیادت ہو اس کو مجرم قرار دے کر اگر اصلاح نہ ہو سکے تو یہ بیچ نکاح کو فسخ کر دیں اور عورت کا عدت پوری کرنے پر کسی شخص صالح سے نکاح کر دیا جائے، اس امر پر اس آیت کریمہ سے بطور اشارۃ النص کے ثبوت ہوتا ہے عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: قوله تعالى: "وإن خفتن شقاق بينهما" فابعثوا حکما من أهله، و حکما من أهلها.... الآية سورہ نساء پارہ پانچ۔ "عن ابن عباس قال: هذا في الرجل والمرأة إذا تفسد الذي بينهما" أمروا أن يبعثوا رجلا صالحا من أهل الرجل، ورجلا مثله من أهل المرأة، فينظر أن أيهما المسيء، فإن كان الرجل هو المسيء حجبا عنه أمراته وقصوره على النفقة، وإن كانت المرأة هي المسيء قصروها على زوجها ومنعوها النفقة، فإن اجتمع رأيهما على أن يفرقا أو بجمعهما فأمرهما جائز" (۱) انتہی ملخصا بہتر ہے حکومت وقت کی طرف رجوع کریں اور حکم فسخ کا اور اجازت نکاح کی حاصل کریں فقط واللہ اعلم و علمہ اتم۔

حررہ احمد اللہ غفرلہ

پھانک جیش خان دہلی

مورخہ ۲۶ جمادی الثانی ۱۳۶۱ھ

س: زید کی بیوی ہندہ کسی وجہ خاص سے رنجیدہ ہو کر اپنے میکے چلی گئی۔ اس کے ڈیڑھ ماہ بعد زید نے دوسری شادی کر لی، بعدہ ہندہ کے میکے والوں نے ہر چند کوشش کی کہ زید ہندہ کو طلاق دیدے یا شرعی طور پر انصاف کے ساتھ رکھے، لیکن زید رکھنے اور طلاق دینے سے یکسر انکار کرتا ہے اور ڈھائی سال ہو گئے کہ زید نے اپنی بیوی اور بچہ خالد کا نفقہ بھی نہیں دیا۔ اس لیے ہندہ مذکورہ نے مجبور ہو کر عدالت دیوانی میں استغاثہ کیا۔ حاکم نے نکاح فسخ کر دیا۔ سوال یہ ہے کہ یہ فسخ نکاح نافذ ہوگا یا نہیں؟ یعنی حاکم غیر مسلم کا فیصلہ جو موافق شریعت محمدیہ کے ہے وہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ اور ہندہ مذکورہ بعد انقضائے عدت نکاح ثانی کر سکتی ہے یا نہیں؟

ج: غیر مسلم حاکم کا فیصلہ اگرچہ شریعت محمدیہ کے موافق ہو شرعاً نافذ نہیں ہوگا۔ قرآن غیر اسلامی عدالت اور غیر مسلم حاکم کے فیصلہ کو اول تو اصولاً ہی تسلیم نہیں کرتا۔ پھر مسلمانوں کے معاملہ میں خصوصاً اس کا یہ قطعی فیصلہ ہے کہ ان پر غیر مسلم کا حکم عند اللہ مسلم نہیں ہے۔ فالکافر لیس بأهل للقضاء، كما هو مصرح في جميع كتب الفقه لمذاهب الانمة الأربعة المبتوعة وغيرهم، فلا بد من كون القاضى مسلما، وهذا مما أجمع عليه المسلمون قاطبة، لم يختلف فيه واحد من أهل القبلة۔ پس غیر مسلم حاکم کے فسخ کرنے سے ہندہ کا نکاح فسخ نہیں ہوا، لہذا وہ دوسرے شخص سے نکاح نہیں کر سکتی۔ اگر نکاح کرے گی تو اس کا یہ نکاح باطل ہوگا۔ اور اسلامی شریعت کی رو سے نکاح ثانی سے اس کی اولاد ناجائز ہوگی۔

ایسی حالت میں کہ غیر مسلم حاکم کی عدالت سے مقدمہ فیصل ہو چکنے کے بعد ہندہ کو مسلمان حاکم کی عدالت میں مقدمہ لے جانے کا قانوناً اختیار نہ ہو، زید کے نکاح سے رستگاری حاصل کر کے نکاح ثانی کا حق حاصل کرنے کی شرعی صورت یہ ہے کہ مالکیہ کے مذہب کے مطابق (جس پر بوقت ضرورت مذکورہ حنفیہ نے عمل کرنے کی اجازت دے دی ہے اور اہل حدیث اکثر اللہ سوا دھم کا بھی یہی مسلک ہے) ہندہ اپنا مقدمہ محلہ کے دین دار مسلمانوں کی پنچایت میں جو کم از کم تین آدمیوں پر مشتمل ہوا اور جن میں ایک عالم معاملہ فہم بھی ہو پیش کرے یہ پنچایت واقعہ کی شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ پوری تحقیق کرے اگر ہندہ کا دعویٰ سچا ثابت ہو تو پنچایت زید سے کہے کہ وہ ہندہ کے حقوق ادا کرے یا طلاق دے دے اگر وہ کسی صورت پر عمل نہ کرے۔ تو پنچایت اس کی بیوی ہندہ پر طلاق واقع کر دے، پنچایت کا یہ فیصلہ شرعاً نافذ و معتبر ہوگا۔ اور ہندہ بعد انقضائے عدت نکاح ثانی کر سکے گی۔

غیر مسلم حاکم کی عدالت سے نکاح کی منسوخی کی ڈگری حاصل کرنے کا صرف یہ فائدہ ہوگا کہ ہندہ کے نکاح ثانی کرنے کے بعد زید اس کے خلاف قانونی کارروائی نہیں کر سکتا۔

(مصباح ہستی)

س : ہندہ کا نکاح عبد اللہ سے ہو گیا لیکن شوہر کے ناقابل برداشت مظالم کے سبب ہندہ کی زندگی خطرے میں پڑ گئی اور کسی صورت سے آپس کا بناؤ ممکن نہ ہو سکا، ہندہ کے والد نے شوہر سے تشریح باحسان کے ماتحت طلاق کی التجا کی، لیکن وہ ہندہ کو معلق رکھنے پر تل گیا۔ آخر مجبوراً ہندہ نے حاکم وقت کی عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دے دی۔ فیصلہ از روئے شریعت محمدی ہندہ کے حق میں صادر ہوا، لیکن پھر بھی شوہر باز نہ آیا، اور صرف ہندہ کی زندگی تلخ کرنے کے لیے منصف کورٹ، سب جج اور ہائی کورٹ تک برابر اپیل پر اپیل کرتا رہا لیکن ڈگری ہر عدالت میں ہندہ ہی کی رہی، اسی طرح آٹھ سال پیہم ہندہ کی زندگی مقدمات کی پیچیدگیوں کی وجہ سے تلخ رہی۔ اور وہ برابر اپنے والدین کے گھر پر رہی۔ بہر کیف کلکتہ ہائی کورٹ کے ایک مسلم حاکم کے اجلاس میں عرصہ تک فریقین کے بیانات و شہادات پر خوب خوب غور و خوض ہوتا رہا، یہاں تک کہ جج موصوف نے بھی عدالت زیریں کی شہادتوں پر غور کرتے ہوئے قانون شرعیہ کی بنا پر سابق فیصلوں کو صحیح تسلیم کیا اور فسخ نکاح کے حکم کو بحال رکھا۔ جب عدت گزر گئی تو ہندہ کا عقد عبد الرحمن سے ہو گیا۔ لیکن عبد الرحمن کی برادری کے چند آدمی یہ کہتے ہیں کہ بلاد اسلامیہ کی مانند یہاں ہندوستان میں قضائے شرعی کا بندوبست جب تک نہیں ہے یا پنچایتی سسٹم خدا کا حکم نافذ کرنے سے قاصر ہے، اس وقت تک لڑکی کے لیے نجات کی کوئی صورت نہیں، فسخ نکاح اور عقد نکاح ثانی سب ناجائز ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ نکاح از روئے شرع شریف جائز ہے یا ناجائز؟ نیز یہ کہ عدت ختم ہو جانے کے بعد تجدید نکاح کے ذریعہ ہندہ شوہر سابق کی طرف پلٹائی جاسکتی ہے یا نہیں؟ جواب مدلل بیان فرمائیں و علی اللہ اجرہ

ابوالحسن۔ جی۔ سی متراروڈ، آسنہول

ج : ایسی حالت میں کہ عبد اللہ کے ناقابل برداشت مظالم کی وجہ سے اس کی بیوی ہندہ کی زندگی خطرہ میں پڑ گئی تھی اور ہندہ کا اس کے ساتھ نباہ ناممکن ہو گیا تھا، ہندہ کا اس سے طلاق کا مطالبہ شرعاً صحیح اور حق تھا۔ شریعت اسلامی میں قانون نکاح کی بنا اس امر پر

ہے کہ مرد اور عورت کا ازدواجی تعلق جب تک اخلاقی طہارت اور محبت و صلح اور رحمت و آشتی کے ساتھ قائم رہے اس کو قائم اور باقی رکھا جائے، اور جب یہ تعلق دونوں میں سے کسی ایک کے لیے فساد کا سبب بن جائے۔ یا مودت و رحمت کی بجائے اس میں بغض و عداوت اور کراہت و نفرت داخل ہو جائے تو اس کو منقطع اور ختم کر دیا جائے۔ اس اصل کے ماتحت اسلام نے مرد کو طلاق کا اختیار دیا ہے جس کو وہ بوقت ضرورت استعمال کر سکتا ہے اور عورت کو ”خلع“ کا حق دیا ہے۔ جس کے استعمال کی صورت یہ ہے کہ صحیح اور جائز ضرورت کے وقت جب وہ نکاح کے تعلق کو توڑنا چاہے تو مرد سے اگر وہ طلاق نہ دے ”خلع“ کا مطالبہ کرے۔ عورت کے مطالبہ پر شرعاً شوہر پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اس کو طلاق یا خلع دے دے۔ ارشاد ہے: ”فامساک بمعروف او تسریح یا حسان“ (البقرہ: ۲۳۱)، ”فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف“ (الطلاق ۲)، فامسکوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسکوهن ضارا لالتعدوا ومن يفعل ذلک فقد ظلم نفسه“ (البقرہ: ۲۲۹) اور آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”لا ضرر ولا ضرار“ (الموطا ۱۴۲۶ ص: ۵۲۹) ان آیات اور حدیث کی رو سے عبد اللہ کے لیے لازم اور ضروری تھا کہ ہندہ کی خواہش اور مرضی کے مطابق اس کو طلاق یا خلع دے دیتا۔ اپنی خود غرضی اور شرارت و نفسانیت کی وجہ سے انکار کر کے وہ عند اللہ عاصی اور ظالم ہوا، اور جن لوگوں نے اس کو طلاق یا خلع نہ دینے پر درغلا یا اور بھڑکایا یا اکسایا اور آمادہ کیا اور کسی طرح اس کی حمایت کیا، وہ بھی ظالم اور مرتکب اثم و عداوت ہوئے۔

شوہر جب عورت کے مطالبہ خلع کو پورا نہ کرے اور اس کی یہ خواہش پوری کرنے سے انکار کر دے، تو عورت کے لیے حق خلع سے فائدہ اٹھانے کی صورت یہ ہے کہ وہ حاکم سے مدد لے، حاکم معاملہ کی شرعی طور پر تحقیق اور تفتیش کرے اور جب اس پر تحقیق ہو جائے کہ عورت کا نباہ شوہر کے ساتھ نہیں ہو سکتا، تو عورت کی خواہش کے مطابق شوہر کو خلع کا حکم دے۔ اگر وہ انکار کرے تو قوت کے ذریعہ اپنے حکم کی تعمیل پر اس کو مجبور کرے یا اس کے انکار کرنے کی صورت میں اپنے اختیار سے کام لے کر نکاح فسخ کر دے۔

ایسی صورت میں کہ عبد اللہ نے ہندہ کے مطالبہ طلاق یا خلع کو شرارت و خود غرضی سے ٹھکرا دیا تھا۔ ہندہ کا عدالت کی طرف رجوع کرنا حق بجانب تھا، کیونکہ ظالم اور نالائق شوہر سے گلو خلاصی کے لیے بجز اس کے کوئی اور صورت نہیں تھی؟ اور جب ہائی کورٹ کے مسلم حاکم نے عدالت ماتحت کی شہادتوں اور بیانات پر غور و خوض اور بحث و تفتیش کر کے قانون اسلامی کی بنا پر عدالت زیریں کے فیصلہ کو صحیح قرار دے دیا اور فسخ نکاح کے حکم کو جائز اور درست و صحیح تسلیم کر لیا، تو ہندہ عبد اللہ کے نکاح سے الگ ہو گئی اور دونوں کے درمیان ازدواجی تعلق منقطع ہو گیا، اور عدت ختم ہونے کے بعد اس کا نکاح عبد الرحمن سے صحیح اور جائز ہوا۔

فسخ نکاح یا تفریق بین الزوجین سے حرمت غلیظ نہیں متحقق ہوئی، یعنی حاکم کا فیصلہ فسخ نکاح، طلاق ثلاثہ کے حکم میں نہیں ہے، پس اگر ہندہ عبد اللہ سے نکاح کرنے پر راضی ہوئی تو عبد اللہ اس کو نکاح جدید اور مہر جدید کے ساتھ اپنی زوجیت میں لاسکتا تھا۔ اب بھی اگر عبد الرحمن اس کو اپنی مرضی سے طلاق دے دے، تو بعد انقضائے عدت عبد اللہ اس سے نکاح کر سکتا ہے بشرطیکہ ہندہ بھی اس سے نکاح کرنے پر راضی ہو جائے۔



یہ بھیج ہے کہ بند میں قضاء شرعی کا بندوبست نہیں ہے، اور یہ بھی درست ہے کہ غیر مسلم کا قضاء اور حکم مسلمان پر نافذ نہیں ہوتا۔ لیکن یہ غلط ہے کہ اگر موجودہ عدالتوں میں کوئی مسلمان حاکم اسلامی قانون کی رو سے نکاح فسخ کر دے تو وہ معتبر نہیں ہوگا۔ اور عورت و مرد کے درمیان فرقت نہ واقع ہوگی، اسی طرح یہ بھی غلط ہے کہ اگر پانچاقتی سسٹم قائم ہو جائے تو وہ نکاح و طلاق اور لعان و ایلاء وغیرہ کے بارے میں خدا کا قانون نافذ کرنے سے قاصر ہوگا۔ اسلامی حکومت قائم ہونے تک ”عبوری دور“ میں عہدہ قضاء کا قبول کرنا بشرطیکہ حکومت کافرہ کے باطل قوانین میں موافقت سے اجتناب کیا جائے اور اسلامی قوانین کے مطابق فیصلے کئے جائیں جائز ہے۔ پس اگر موجودہ عدالتوں کے مسلمان حاکم شرعی قاعدے کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضائے قاضی شرعی کے قائم مقام ہو جائے گا۔ قال فی الدر المختار: ”ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والنجار“ ولو كان كافراً، قيل: وليستأنس لذلك من قصة يوسف عليه السلام مع ملك مصر، كما يشير إليه قوله تعالى: ”قال اجعلني على خزانة الارض اني حفیظ عليم“ (والله أعلم)۔

عبدالرحمن زوج ثانی کی برادری کے کچھ لوگوں کا یہ کہنا کہ: ”بلاد اسلامیہ کی مانند یہاں ہندوستان میں قضاء شرعی کا جب تک بندوبست نہیں ہے یا پانچاقتی سسٹم خدا کا حکم نافذ کرنے سے قاصر ہے اس وقت تک لڑکی کے لیے نجات کی کوئی صورت نہیں۔ فسخ نکاح اور عقد نکاح ثانی سب ناجائز ہے۔“

قوانین اسلام سے ناواقفی اور ان کی شقاوت اور قساوت قلبی کی دلیل ہے۔ ہندوستان میں نہیں کہا جاسکتا کہ اقامت دین کی تحریک کب بار آور ہو کر انقلاب پیدا کرے گی؟ اور قضاء شرعی کا کب بندوبست ہوگا؟ تو اس ”عبوری“ اور ”برزخی دور“ کی طویل مدت میں مظلوم اور مصیبت زدہ ہزار ہا عورتیں ظالم شوہروں کا تختہ مشق بن رہیں اور ان کی ازدواجی زندگی کو دوزخ کا نمونہ بننے کے لیے چھوڑ دیا جائے؟ اس انسانیت کش منظر اور صورت حال کو وہی شخص گوارا کرے گا جو عورتوں کو زرخیز لوندی سمجھے گا اور اسلام کے دین یُسّر اور ملت سَکّھ ہونے کا قائل نہ ہوگا۔

میں سمجھتا ہوں کہ نہایت مجبوری اور اضطرار کی حالت میں علم برداران تحریک اقامت دین بھی جو وہ عدالتوں کے مسلم حاکم کی طرف ایسے معاملات میں مراجعت کرنے کی اجازت دینے میں تامل نہیں کریں گے۔

صورت مسئلہ میں عبدالرحمن کے خلاف اس کی برادری یا غیر برادری کے شور و شغب کرنے والے کذب بیانی اور افترا پر رازی و ہمت تراشی سے کام لینے والے اور اس کا معاشرتی بایکاٹ کرنے والے لوگ ان آیات کا مصداق ہیں۔ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ“ (آل عمران: ۶۱) ”إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ“ (النحل: ۱۰۵) ”وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيٍ مَا كَتَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بِهِتَانًا وَثَمًا مَبِينًا“ (الاحزاب: ۸)۔

(مصباح ہستی جمادی الآخر ۱۳۷۱ھ)

س : مٹلے عورتوں کی شادی سے بنگالہ جدید جائز ہوگی یا نہیں؟

ج: مختلعة کی شادی مختلعة سے نکاح جدید و مہر جدید جائز ہے۔ خلع شرعاً فسخ ہے طلاق نہیں ہے ارشاد نبوی ہے: ”عِلَّةُ المختلعة حیضة“ (ترمذی وغیرہ) (۱)۔

س: شوہر ہندہ زید عرصہ بائیس تیس سال سے مفقود الخیر ہے اور عمر زید ۶۴ برس کی ہوئی۔ زید نے اب تک ہندہ کے نان نفقہ کی خبر نہیں لی اور ہندہ کی اوقات بسر کی کا کوئی ذریعہ نہیں ہے ایسی صورت میں ہندہ نکاح ثانی کر سکتی ہے یا نہیں؟ آیا اور کوئی صورت ہندہ کے اوقات بسر کی از روئے قوانین شریعت ہو سکتی ہے یا نہیں؟۔

مرسلہ مرزا محمد بشیر اعظم گڑھ

ج: ہندہ مندرجہ ذیل طریقہ پر زید کے نکاح سے رستگاری اور علیحدگی حاصل کرنے کے بعد دوسرے شخص سے نکاح کر سکتی ہے۔ ہندہ مسلمان حاکم کی عدالت میں مرافعہ کرے اور اگر مسلمان حاکم نہ ہو تو دین دار مسلمانوں کی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کرے۔ یہ حاکم یا پنچایت ہندہ کو چار برس چار ماہ دس دن یا فقط ایک برس انتظار کرنے کا حکم نہ دے، بلکہ تحقیق حال کے بعد بلا انتظار ہندہ کو طلاق دے دے یا اس کو اجازت دے دے کہ اپنے اوپر آپ طلاق واقع کر لے۔ ہندہ کو خود اپنے اوپر طلاق وارد کرنے کی اجازت دینا زیادہ بہتر ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے بریرہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا کہ: ”أنت أملك بنفسك، إن شئت أقمت مع زوجك، وإن شئت فارقيه“ (۱) یعنی: ”تجھے اختیار ہے اپنے نفس کا۔ خواہ اپنے شوہر کے ساتھ رہے یا اس سے جدا ہو جائے“ طلاق کے بعد ہندہ تین حیض گزار کر نکاح ثانی کر سکے گی۔ حاکم یا پنچایت ہندہ کے مرافعہ کے بعد چار برس چار مہینے دس دن یا فقط ایک برس انتظار کرنے کا حکم، اس لیے نہ دے کہ اس کا شوہر بیس برس سے گم ہے، اور ہندہ نے اتنی لمبی مدت تک اس کا انتظار کرنے کے بعد مجبور ہو کر درخواست دی ہے۔ اور دوسری بڑی وجہ یہ ہے کہ زید نے اپنے پیچھے مال نہیں چھوڑا کہ ہندہ گزر بسر کر سکے اور عدم نفقہ بجائے خود تفریق کے لیے کافی ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے: ”فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان“ (بقرہ: ۲۲۹) یعنی: ”یا تو بھلے طریقہ سے ان کو اپنے پاس رکھا جائے یا احسان (نیک برتاؤ) کے ساتھ رخصت کر دیا جائے“ اور ارشاد ہے: ”فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف“ (طلاق: ۲) یعنی: ”یا تو بھلے طریقہ سے ان کو اپنے پاس رکھو یا بھلے طریقہ سے ان سے جدا ہو جاؤ“ اور ارشاد ہے: ”وعاشروهن بالمعروف“ (النساء: ۱۹) ”اپنی بیویوں کے ساتھ نیک برتاؤ کرو“ اور فرمایا گیا: ”لا تمسكوهن ضراً أو لتعتدوا أو من يفعل ذلك فقد ظلم نفسه“ (بقرہ: ۲۳۱) یعنی: ”محض ستانے کے لیے ان کو نہ روک رکھو کہ ان کی حق تلفی کرنے لگو، اور جو ایسا کرے گا وہ اپنے نفس پر خود ظلم کرے گا“۔ یعنی: اپنے آپ کو خدا کے عذاب کا مستحق بنائے گا، اور سنن دارقطنی (۳/۲۹۸) اور بیہقی السنن الکبریٰ (۷/۴۷۰) میں ہے: ”عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في الرجل لا يجد ما ينفق على امراته؟ قال: يفرق بينهما“ قال الشوكاني في النيل (۸/۱۳۵): ”وفى الباب عن سعيد بن المسيب عند سعيد

بن منصور والشافعی وعبدالرزاق ، فی الرجل لا یجد ما ینفق علی أهلہ؟ قال: یفرق بینہما قال ابو الزناد: قلت لسعید: سنة؟ قال: سنة، وهذا مرسل قوی، وعن عمر عند الشافعی وعبدالرزاق وابن المنذر: أنه کتب إلى أمراء الأجناد فی رجال غابوا عن نساء هم، إما أن ینفقوا وإما أن یطلقوا، ویعثوا نفقة ما حبسوا“ انتہی۔

یعنی: ”آں حضرت ﷺ نے اس شخص کے بارے میں جو عورت کا نان و نفقہ نہ دے سکے، یہ حکم دیا ہے کہ نکاح فسخ کر دیا جائے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عمال کو ان لوگوں کے بارے میں جو اپنی بیویوں کو چھوڑ کر غائب تھے، یہ لکھا کہ ان لوگوں سے کہو کہ وہ اپنی بیویوں کا نان نفقہ بھیجیں ورنہ طلاق دیں۔“ یہی مذہب ہے امام شافعی، امام مالک، امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا اور ضرورت کے وقت حنفی مذہب میں دوسرے اماموں کے مذہب پر عمل کرنا جائز ہے اور شوہر کی گمشدگی کی تحقیق اور اس کا لاپتہ ثابت ہونے کے بعد چار برس پھر چار مہینے دس دن عدت و وفات یا بعض خاص صورتوں میں صرف ایک برس انتظار کرنے کا حکم اس وقت ہے جب مفقود کی بیوی عرصہ دراز تک انتظار کرنے سے پہلے مرافعہ کرے۔ ساتھ ہی مفقود نے مدت انتظار (چار برس چار ماہ دس دن) کا نفقہ اور خرچ چھوڑا ہو۔ اور عورت کے معصیت (زنا) میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ حاکم یا پنچایت بلا انتظار اس کو طلاق دے دے گی۔ کمسافی شرح الارد پرو عبد الباقي والخرشني وغيرها: ”أن المفقود إنما يؤجل لإمرأته مادامت نفقتها“ وإلا طلقت عليه لعدم النفقة“ وفي مختصر الشيخ خليل مع شرحه: ”ولزوجة المفقود الرفع للقاضي والوالی“ وإلا فلجماعة المسلمين من صالحی بلدها، فيؤجل الحر أربع سنين إن دامت نفقتها“ فإن لم تدم نفقتها فلها التطلاق بلا تأجيل“ انتہی۔ (محدث ج: ۲، ش: ۱، جمادی الاول ۱۳۶۶ھ / اپریل ۱۹۴۷ء)

س : زید تقریباً تین سال سے رنگون رہتا تھا، جاپانیوں کے حملے کے سلسلے میں جس وقت بھگدڑ شروع ہوئی زید بھی اسی آدمیوں کے ساتھ آ رہا تھا۔ اس کے قافلہ والوں کا بیان یہ ہے چند آدمیوں کو راستہ میں ہیضہ ہو گیا ان چند آدمیوں میں زید بھی تھا۔ قافلہ والوں نے زید کو ہیضہ کی حالت میں مردہ سمجھ کر چھوڑ دیا۔ غالب گمان یہ ہے کہ زید مر گیا ہو گا ڈیڑھ برس سے زید کا پتہ نہیں ہے زید کی بیوی ہے اور ایک لڑکا اور دو لڑکی ہیں، بیوی نے اتنے دن انتظار کیا لیکن اب تک زید کا نہ کوئی خط آیا اور نہ کچھ پتا چلا۔ اسی درمیان میں زید کی بیوی کا تعلق ایک شخص سے ہو گیا۔ اب وہ اس شخص سے نکاح کرنا چاہتی ہے ایسی حالت میں زید کی بیوی کا نکاح اس شخص سے جائز ہے یا نہیں؟

ج : مفقود الخمر کے متعلق قرآن مجید اور احادیث میں کوئی حکم منصوص نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق کلیہ اہل علم کے اجتہاد سے ہے اس لیے کہ صحابہ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین کی آراء اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔ فقہاء مالکیہ نے مفقود کی تمام صورتوں اور اقسام کے احکام اور ان کے شرائط بالتفصیل ذکر کئے ہیں کما فی مقدمات ابن رشد و شرح الدردير والبدایة وغیرھا من کتب المالکیة۔ مفقود الخمر کے بارے میں مذہب مالکی کے شرائط کی رعایت کرنے کے ساتھ اجراء احکام میں فائدہ الزوج عورت کی عمر اور اس کے



ماحول اور اس مدت کا مناسب لحاظ کرنا بھی ضروری ہوگا جس کو حالت انتظار میں گزارنے کے بعد اس نے قاضی کی طرف رجوع کیا ہو۔  
صورت مسئلہ میں اگر قافلہ والے جنہوں نے زید کے ہیضہ میں مبتلا ہونے کی خبر دیدی، اگر ثقہ و معتبر ہیں تو چوں کہ زید کی موت کا گمان غالب ہے، اس لیے اس کی موت کا حکم لگاتے ہوئے عورت کو وفات کی عدت (چار ماہ دس یوم) گزارنے کا حکم دیا جائے، وفات کی عدت گزارنے کے بعد اس کو اختیار ہوگا کہ اس کے ولی کے ذریعہ جس مسلمان سے چاہے نکاح کر لے ہکذا بظہر من کتب المالکیۃ علی ما فہمت من بعض تفاریعہم۔

صورت مسئلہ میں اس لیے بھی چار برس کی طویل مدت انتظار کرنے کی ضرورت نہیں کہ عورت کے مبتلائے معصیت ہونے کا خوف ہی نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو معصیت میں مبتلا ہو چکی ہے اور اسلامی نظام حکومت نہ ہونے کی وجہ سے کوئی مادی طاقت اس کو اس معصیت سے مانع نہیں ہے۔ پس اس کے اخلاق کی حفاظت کے مد نظر مدت انتظار میں طویل بلاشبہ خلاف مصلحت ہے ”ان ضرب الأجل لأمرأة المفقود إنما هو إذا دامت نفقتها من ماله، ولم تخش العنت، وإلا فلها التطلاق لعدم النفقة أو لخوف الزنا“ کذا فی حاشیۃ العدوی علی الرسالة، والصاوی علی أقرب المسالک وشرحہ للدر دیر۔

مفقود الخمر کی بیوی اس کے نکاح سے الگ ہونے میں خود مختار نہیں ہے۔ اس کے لیے اسلامی حکومت کے مسلمان قاضی کی قضا اور فیصلہ شرط ہے، لیکن قاضی اسلام تو ہے نہیں۔ اس لیے موجودہ حکومت کے مسلمان حاکم کی طرف رجوع کرنا چاہیے اگر مسلمان حاکم نہ ہو تو دین دار مسلمانوں کی ایک جماعت (جس میں کم از کم تین شخص ہوں اور کسی عالم کی رہنمائی میں مقدمہ کا فیصلہ کریں) کی پنچایت میں معاملہ پیش کرنا چاہیے، پنچایت کا فیصلہ قضاء قاضی کے حکم میں ہوگا۔ پس صورت مسئلہ میں عورت کو چاہیے کہ عدالت کی طرف رجوع کرے یا دین دار مسلمانوں کی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کرے پنچایت تحقیق کر کے اس کے شوہر پر وفات کا حکم لگائے اور اس کو عدت وفات گزارنے کا حکم دے۔ ہذا ما عندی واللہ أعلم بالصواب

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی  
المدرس بمدرستہ دارالحدیث الرحمانیہ بدھلی

س : خالد جو اپنی ماں سے نہایت مانوس ہے۔ کیا اس کو زید بالجبر اس کی ماں سے چھین سکتا ہے؟ اور ہندہ مذکورہ اپنے لڑکے کے متعلق عندالشرع کوئی حق نہیں رکھتی ہے یعنی لڑکا صرف باپ کا ہوتا ہے ماں کا نہیں؟

ج : زید خالد کو بھجور (زبردستی) اس کی ماں سے نہیں چھین سکتا۔ خالد جب تک سن تمیز یعنی: سات برس کی عمر کو نہ پہنچے اس کی پرورش کا حق اس کی ماں ہی کو ہے، الا یہ کہ اس عمر کو پہنچنے سے پہلے ہندہ نکاح کر لے تو اس کا یہ حق ساقط ہو جائے گا۔ سات برس کی عمر کے بعد خالد کو اختیار ہوگا کہ ماں کے پاس رہے یا باپ کے یہاں۔

یہ نہایت جاہلانہ خیال ہے کہ اولاد باپ کی ہوتی ہے اور ماں کا کوئی حق اس پر نہیں ہے کہ طلاق دیتے ہی باپ چھین لیتا ہے قال

فی الدرر البہیۃ وشرحہا الروضة الندیۃ ۲/۱۳۱: ”الاولیٰ بالطفل أمہ مالم تنکح، لحديث عبد الله بن عمرو أن امرأة قالت: يارسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجرى له حواء وثدى له سقاء، وزعم أبوه أنه ينزعه مني، فقال: انت أحق بها مالم تنكحي، أخرجه احمد وابوداود البيهقي والحاكم وصححه، وقد وقع الاجماع على أن الأم أولى بالطفل من الأب، وحكى ابن المنذر الإجماع على أن حقها يبطل بالنكاح“ (قال): ”وبعد بلوغ سن الإستقلال يخير الصبي بين أبيه وبين أمه، لحديث أبي هريرة عند أحمد وأهل السنن وصححه الترمذی أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیر غلاما بین أبيه وأمه (الى آخر ما قال).

(مصباح ہستی صفر ۱۳۷۳ھ)

☆ ایک خط میں شیخ سے استفسار کیا گیا تھا کہ طلاق کے بعد میاں بیوی کی تفریق کی صورت میں چھوٹے بچے اور بچیاں ماں باپ میں سے کس کے پاس رہیں گے؟ جب کہ دونوں ہی ان کو اپنے پاس رکھنے پر مصر ہوں اور ان کی کفالت و حضانت کا کس کو حق پہنچتا ہے؟ اور کتنی مدت تک؟ اس کے جواب میں آپ نے تحریر فرمایا تھا:

سات برس کی عمر تک چھوٹے بچے اور بچی کی حضانت و پرورش کا حق مطلقہ ماں ہی کو ہے الا یہ کہ وہ دوسری شادی کر لے یا اس کی اخلاقی حالت اور چال چلن قابل اطمینان نہ ہو۔ سات برس کی عمر کے بعد لڑکے کو اختیار دے دیا جائے گا، چاہے وہ باپ کے یہاں رہے یا ماں کے ساتھ بشرطیکہ اس نے دوسری شادی نہ کر لی ہو اور اس کی اخلاقی حالت اطمینان بخش ہو اور لڑکی جب سات برس کو پہنچ جائے تو ماں کا حق حضانت ساقط ہو جاتا ہے اب باپ ہی کو پرورش کرنے کا حق ہوگا اور لڑکی کو اختیار نہیں دیا جائے گا۔ وھذا عند أحمد، واما عند أبي حنيفة فالأم أحق بحضانة الجارية حتی تحيض.

صورت مسئلہ میں دونوں بچوں کا فقہ ہر حال میں زید ہی کے ذمہ ہے، یعنی: یہ بچے اپنے باپ زید کے یہاں رہیں یا اپنی ماں کی پرورش میں ماں کے ساتھ رہیں، بہر صورت ان کا پورا خرچ زید کو دینا ہوگا، اس پر تمام اہل علم کا اجماع ہے۔ کما نقل ابن قدامة فی المغنی عن ابن منذر۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک لڑکے کا خرچ باپ کے ذمے اس کے بالغ ہونے تک ہے، بشرطیکہ وہ کسب کی قدرت رکھتا ہو۔ اور حنابلہ کے نزدیک بالغ ہونے کے بعد بھی ہے۔ بشرطیکہ فقیر و معسر ہو۔ غنی و موسر نہ ہو اور لڑکی کا خرچ دونوں کے نزدیک اس کی شادی اور رخصتی تک ہے۔ واللہ اعلم۔

(دستخط) عبید اللہ رحمانی مبارکپوری ۱۱/۵/۱۹۸۶ء

(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر)

س : ایک لڑکی جس کی عمر تقریباً بائیس ۲۲ تیس ۲۳ سال ہے، ہندو پاک کی جنگ سے قبل اپنے اعزہ سے ملنے کے لئے پاکستان گئی اور وہاں کچھ دنوں قیام کیا، لڑکی کے چچا اور اس کے اعزہ نے وہاں اس کا نکاح کر دیا، نکاح کے بعد وہ ہندوستان واپس آ گئی، بد قسمتی سے ہندو پاک کی جنگ کی وجہ سے نہ رخصتی ہو سکتی اور نہ اب وہاں جانا ممکن ہے اور نہ آسانی سے خط و کتابت ہی ہو سکتی ہے اس

سلسلہ میں ایک دوسرے ملک کے ذریعہ خط و کتابت ہوئی۔ شوہر طلاق دینے پر راضی نہیں ہے اور نہ مستقبل قریب میں وہاں جانے کی کوئی سبیل نظر آتی ہے، لڑکی اور اس کے والدین بے حد پریشان ہیں، کیا ایسی صورت میں اسلام میں لڑکی کی خلاصی کی کوئی سبیل ہے؟ لڑکی کے والد نے یہاں ”المحکمة الشرعیة الاسلامیة“ علی گڑھ کی طرف رجوع کیا۔ چنانچہ محکمہ کے مفتی صاحب نے جو جواب دیا ہے۔ اس کی نقل ہم رشتہ خط ہے۔ ملاحظہ فرمائیں۔

اس بارے میں اہل حدیث کا جو مسلک ہو مدلل تحریر فرمائیں، یہ واضح رہے کہ مستفتی خفی ہے۔۔

محمد امین اثری از علی گڑھ

۱۷/مئی/۱۹۷۲ء

ج: افسوس کے ساتھ مرقوم ہے کہ صحت کی ناہمواری کی وجہ سے نہ ”مرعۃ“ کا کام ہو رہا ہے اور نہ کوئی دوسرا کام، اندریں صورت استفتاء کا بھیجنا ظلم کے سوا اور کچھ نہیں۔

سوال میں اس امر کی تصریح ہے کہ شوہر طلاق دینے پر راضی نہیں ہے اور اس کی بھی تصریح ہے کہ موجودہ صورت حال کی بنا پر لڑکی اور اس کے والدین بے حد پریشان ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ مستقبل قریب میں مملکتیں کے تعلقات قبل از جنگ کے مطابق ہونے، اور بین المملکتیں آمد و رفت کا سلسلہ شروع ہونے کی صورت میں نظر نہیں آتی، اور نہ ہی اس کے آثار نظر آتے ہیں۔ اندریں صورت اگر لڑکی صبر اور عفت کے ساتھ انتظار کر سکتی ہو، تو اس کے لئے اس نکاح سے گلو خلاصی کی کوئی صورت نہیں ہے، بجز اس کے شوہر اس کو طلاق یا خلع دیدے، اور اگر وہ صبر نہیں کر سکتی اور اس کو اپنے بارے میں بتلائے معصیت (زنا) ہو جانے کا قوی اور شدید اندیشہ ہے، تو مالکی مذہب کے مطابق اس کو قاضی یا اسلامی پنچایت کے ذریعہ اپنا نکاح فسخ کرانے کا حق ہے۔ دارالقضاء مارت شرعیہ پھلواری (بہار) کا عمل اس جیسی حالت میں امام مالک کے مسلک پر ہے، اور مالکیہ کا مسلک اس باب میں یہ ہے: ”إذا ثبت لها التطليق بذلك (ای بعدم النفقة) فبخشية الزنا أولى، لأن ضرر ترك الوطنى اشد من ضرر عدم النفقة، ألا ترى أن إسقاط النفقة يلزمها وإن اسقطت حقها فى الوطنى فلها الرجوع فيه، لأن النفقة يمكن تحصيلها بنحو تسلف وسؤال بخلاف الوطنى“ (فتویٰ شیخ سعید بن صدیق فلاقی مالکی) اسی فتویٰ میں چند سطر پہلے ہے۔ ”إن دامت نفقتها ولم تخف الزنا، وإلا فلها تعجيل الطلاق،“ قال المحشى: قوله لا تدم نفقتها، فإن لم يكن له مال أصلاً، أو فرغ أو دامت وخافت الزنا، فلها تعجيل الطلاق“ هذا مظهر لى والعلم عند الله تعالى.

عبد اللہ رحمانی ۲۱/۴/۱۳۹۳ھ

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری صاحب ص: ۹۱-۹۲)

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم! أما بعد! فإن المسئلة التي كلفتموني الجواب عنها، تقتضى البسط وتطلب التفصيل وتحتاج إلى الإيضاح، فإنها تشتمل على عدة أمور:

الأول: مذهب الجمهور ومعنى الآيتين عندهم.



**والثانی:** مذهب عطاء ومجاهد صاحبی ابن عباس رضی اللہ عنہما والفرق بینہ قولہما وحکم الآتین عنہما.

**والثالث:** تعین الموضع الذی زل فیہ قلم صاحب البذل، و بیان خطأه الواضح، و غلطه الفاحش فی ذکر مذهب مجاهد.

**والرابع:** تعین مختار الإمام البخاری، حسب ما یشیر إلیہ صنیعہ فی صحیحہ.

**والخامس:** بیان ما هو الراجح عنہذا العبد الضیف.

فأقول وبالله التوفیق وهو الملمہم للرشد والصواب: إن الجمهور على أن آية الحول كانت متقدمة في النزول، متأخرة في التلاوة، وكان الأمر في أول الإسلام أن يوصى الأزواج قبل الإحتضار، بأن تمتع أزواجهم بعد وفاتهم حولاً كاملاً، وينفق عليهن من تركتهن، ولا يخرجن من مساكنهن، فكانت العدة الواجبة على المرأة سنة كاملة، وكانت تلزم الأزواج النفقة والسكنى في هذه المدة، ثم نزلت آية التربص نسخت المدة بقوله: "أربعة أشهر وعشراً"، والسكنى تبع للعدة، فلما نسخ الحول في العدة بالأربعة الأشهر والعشر نسخت السكنى أيضاً، ونسخت النفقة بالإرث، الذي هو الربع أو الثمن، وهذا عند الحنفية، فإنه لا نفقة للمتوفى عنها زوجها ولا سكنى في الأربعة الأشهر والعشر عندهم، إلا أنها تعتد في البيت الذي أتاه فيه نعي زوجها، لكن من جهة الإحداد، لا من جهة لزوم السكنى، ولذا تجب أجرة البيت وكرائه على المرأة، لا في تركه الميت خلافاً للشافعي في أظهر قوليه، فإنه ذهب إلى وجوب السكنى في تركه الميت، واستدل بقول صلى الله عليه وسلم للفریعة: امكثی فی بیتک حتی یبلغ الكتاب أجله، أخرجه مالك والترمذی وأبو داود والنسائی وابن ماجه (۱) وحمله الحنفية على الإحداد، أو أن الأمر للإستحباب، هذا وقد ظهر من هذا التفصيل معنى الآيتين وحكمها على مذهب الجمهور، فلا علينا لو تركنا تفسيرهما.

وأما: فاعلم أنه ذهب مجاهد وعطاء إلى أن آية التربص نزلت قبل آية الحول، كما هي قبلها في التلاوة، فاتفقا على أن آية الحول، ليست بمتقدمة في النزول على آية التربص، وليس بينهما تدافع حتى تكون آية الحول منسوخة بآية التربص، خلافاً للجمهور، فاستشكلا جميعاً كون الناسخ قبل المنسوخ في التلاوة، فذهبا إلى ما ذهبوا إليه، ثم اختلفا وافترقا، فأما مجاهد فقال: إن استعمال الآيتين ممكن بحكم غير متدافع، بجواز أن يوجب الله على المرأة المعتدة تربص أربعة أشهر وعشراً، ويجب على أهلها أن تبقى عندهم سبعة أشهر وعشرين ليلة تمام الحول، إن أقامت عندهم، وحاصل قول مجاهد، إن العدة الواجبة هي أربعة أشهر وعشراً، على وفق آية التربص المتقدمة في التلاوة والنزول عنده، وتامام السنة باختيارها بحسب الوصية

فإن شاءت قبلت الوصية واعتدت إلى الحول في مسكن زوجها، وإن شاءت اكتفت بالواجب كما تدل عليه آية الحول المتأخرة في التلاوة والنزول، فلم يكن يجب عليها في مدة الوصية ملازمة سكن الزوج، وإنما كانت مخيرة بين الملازمة وأخذ النفقة، وبين الخروج وتركها، في تمام السنة أي سبعة أشهر وعشرين ليلة، فالعدة الواجبة عند مجاهد.... هي أربعة أشهر وعشرا، كما كانت قبل نزول آية الحول، والزائد إلى تمام الحول، هو بحسب الوصية، إن شاءت قبلت الوصية، وتعتد في بيت أهل الزوج إلى تمام الحول. وإن شاءت اكتفت بالواجب، وإنما أمر الأزواج بالوصية بالتمتع إلى تمام السنة، فضلاً عن الله على الزوجات، لأنها لم تكن نزلت آية الميراث، ولم يكن للزوجات حق في تركه أزواجهن، وكان الإستحقاق في تركه الميت بالوصية فقط، ففضل الله على الزوجات، بأن أوجب على الأزواج أن يوصوا قبل الإحتضار، بأن تتمتع أزواجهن بعدهم حولا كاملاً، ثم جاء الإرث فنسخ السكنى، وترك الوصية، فتعديت شاءت، ولا سكنى لها وجوباً بحسب الوصية، أي لا تجب على الأزواج الوصية لزوجاتهم بالنفقة والسكنى، فلا سكنى لهن ولا نفقة، لا في الأربعة الأشهر والعشر، ولا فيما زاد عليها.

وأما عطاء فذهب فيما أرى والله أعلم، إلى أن العدة الواجبة على المرأة كانت أربعة أشهر وعشراً، بحسب آية التبريص المتقدمة في التلاوة والنزول، وكان على المرأة أن تلازم بيت زوجها في هذه الأربعة الأشهر والعشر، ثم نزلت آية الوصية إلى الحول، فأوجب الله على الأزواج الوصية بالتمتع إلى تمام السنة، ولكن لما كان ذلك رعاية لحق الزوجات، خيرن بين الملازمة وأخذ النفقة، وبين الخروج وتركها، ولم يقتصر هذا التخيير على الزائد إلى تمام الحول، أي سبعة أشهر وعشرين ليلة، بل سوى هذا التخيير إلى المدة الزائدة عليها أيضاً، أي إلى الأربعة الأشهر والعشر، فلا يجب على المرأة عنده أن تلازم بيت زوجها في الأربعة الأشهر والعشر، بل لها أن تعتد في هذه المدة أيضاً حيث شاءت عند أهل زوجها أو عند غيرهم، كما لها أن تعتد عند أهلها وتسكن في وصيته إلى تمام الحول، أو تخرج ولا تسكن في وصيته، وهذا معني قول ابن عباس، نسخت هذه الآية عدتها عند أهلها، تعديت شاءت، أي نسخت آية الوصية إلى الحول لزوم الإعتداد في بيت زوجها في الأربعة الأشهر والعشر، فلها أن تعتد حيث شاءت، والحاصل أنه نسخ وجوب الإعتداد في بيت زوجها في الأربعة أشهر وعشراً بآية الحول، التي تدل على التخيير وعدم الوجوب، ثم نسخ وجوب السكنى على الأزواج بحسب الوصية بآية الميراث.

(۱) موطا (۱۲۵۰) ص: ۴۰۵، ترمذی کتاب الطلاق، باب ما جاء أين تعتد المتوفى عنها زوجها في بيتها حتى تحل؟ ۱۹۹/۶، ابوداود کتاب الطلاق باب فی المتوفى عنها تنتقل (۳۰۰) ۷۲۳/۲، نسائی کتاب الطلاق المتوفى عنها زوجها في بيتها حتى تحل ۶/۶۹۹، ابن ماجه کتاب الطلاق باب ابن تعتد المتوفى عنها زوجها (۲۰۳۱) ۱/۶۵۴.

وحاصل مذهب عطاء ومجاهد، ومحصل الفرق بین قولیہما، أنہما اتفاقاً علی كون آية التبرص مقدمة فی النزول علی آية الحول، كما هی قبلها فی التلاوة خلافاً للجمهور، واتفاقاً أيضاً علی أنه كانت النفقة والسكنی للمرأة علی المیت، بحسب الوصية بآية الحول، ثم نسخت بآية الميراث فی الأربعة الأشهر والعشر، وفيما زاد عليها. واختلفا فی أن التخييرین ملازمة بيت الزوج، وبين الخروج بعد نزول آية الحول، مقتصر علی الزائد إلی تمام الحول، أي السبعة الأشهر والعشرين، أو ليس بمتقصر عليه، بل هو جار فی الأربعة الأشهر والعشر أيضاً، فقال مجاهد بالأول، بأن العدة وملازمة بيت الزوج فيها واجبة عليها، كما كانت قبل نزول آية الحول، والتخيير إنما هو فی القدر الزائد إلی تمام السنة، وقال عطاء بالثاني، أي لاتجب علی المرأة أن تلازم بيت زوجها، لافي الأربعة الأشهر، ولا فی الزائد إلی تمام السنة، هذه غاية ما يمكن أن يقال فی الفرق بین قولیہما، وبهذا ظهر حکم الآيتين ومعناهما عندهما فتأمل، وبهذا تبين أيضاً موضع خطأ صاحب البذل ومحل غلطه، فإنه لم يفرق بین مذهبيهما، وجعل قول مجاهد مثل قول عطاء، حيث قال: "وأما مجاهد وعطاء عن ابن عباس، فإنهما قالا إن حکم التبرص أربعة أشهر وعشراً كان واجباً عليها أن تلازم فی الاعتداد بيت زوجها، فسختها آية الوصية إلی الحول، بأنه لا يجب عليها أن تلازم بيت زوجها، بل لها أن تعتد حيث شاءت إلی آخر ما قال بذل الجهود فی حل أبي داود (۱۱۹/۳).

وأما: فاعلم أولاً، أن الإمام البخاری لم يفصح بنفسه بمختاراته وعاداته فی جامعه ولا فی الخارج، ولم يصنف أحد كتاباً فی بيان مختاراته ومسائله، كما صنفوا فی مختارات سائر الأئمة، ولم يدون فقهه كما دونوا فقههم، فالنظر فی مختاراته ومسائله يدور علی تراجمه، فيجرها الشراح من أهل المذاهب إلی مذاهيم ومسائلهم، ويفسرونها حسب مسائلهم، مع أنه كان مجتهداً، سلك مسلك الإجتهد فی تراجمه، ولم يقلد فی مختاراته أحداً من الأئمة قبله، إذا عرفت هذا، فاعلم أن الذي تحقق عندي بعد السير وإمعان النظر فی هذا المقام، أنه اختار مذهب الجمهور، ووافق قولهم الذي أطبق عليه العلماء كافة، وهذا لأنه ترجم أولاً بآية التبرص (۱) وأخرج فيه قصة عبدالله بن الزبير مع عثمان، وهي موافقة لقول الجمهور، فی أن آية الحول مقدمة فی النزول علی آية التبرص منسوخة بها، ثم روى بسنده أقوال مجاهد وابن عباس وعطاء، ثم ترجم بعد ثلاثة أبواب بآية الوصية إلی الحول (۲) واكتفى فيه بذكر حديث عبدالله بن الزبير، الذي أشرنا إلیه، والظاهر أن مقصوده من الباب الأول بيان عدة المتوفى عنها زوجها وما يتعلق بها، فقد ذكر ما فيه بيان العدة عن أقوال السلف وحديث سبعة الأسلمية، وأشار إلی مذهب الجمهور فی مسئلة العدة بحديث عبدالله بن الزبير، وتصديره أحاديث الباب بحديث ابن الزبير، أشار إلی رجحان قول الجمهور، واختياره أن آية الحول



منسوخة بآية التبرص، وإنما ذكر قول مجاهد وعطاء للتنبيه على وقوع الاختلاف في المسئلة، لا لأنه اختار قول منهما، وهذا كصنيعه في الروايات المختلفة، إذا كان بعضها أرجح من بعض، فيذكر أولاً الطريق الأرجح، ويعتمد بها ويجعلها أصلاً، ثم يذكر بقية الروايات للتنبيه على الاختلاف، فقط، وأن مجرد الاختلاف لا يورث القدر في صحة الحديث، فإن الأرجح لا يعلى بالمرجوع.

قال الحافظ في الفتح: "عادة البخاري في الروايات المختلفة، إذا رجح بعضها عنده أنه اعتمده، وأشار إلى البقية، وأن ذلك لا يستلزم القدر في الرواية الأرجحة، لأن شرط الإضطراب أن يتساوى وجوه الاختلاف، فلا يرجح شئ منهما" انتهى. وأراد بالباب الثاني الإعلام بأن المنسوخ يكتب في المصحف إذا لم ينسخ تلاوته، لأن نسخ الحكم ورفع لا يستلزم نسخ التلاوة ورفعها، ولذا اكتفى ههنا بذكر حديث عبد الله بن الزبير الذي يدل على هذا المقصود دلالة واضحة بينة، وإيراد البخاري حديث ابن الزبير ثم اكتفاء به بذكره، يدل على أنه وافق الجمهور في كون آية الحول متقدمة في النزول، منسوخة بآية التبرص والله أعلم.

أما الأمر الخامس: فالمختار الأرجح عندي، هو قول مجاهد، لا قول الجمهور، فإنه لا يحتاج على قوله ومذهبه إلى القول بالنسخ الذي هو خلاف الظاهر، ويصح معنى الآيتين من غير تكلف كما تقدم، وإذا أمكن استعمال الآيتين بحكم غير متدافع، فأى ضرورة إلى ادعاء النسخ، وأما دعوى إطباق الصحابة والتابعين على القول بالنسخ، فلم تثبت إلا عن ابن الزبير وعثمان رضي الله عنهما، وقد علمت أنه خالفهما ابن عباس حبر القرآن وترجمانه.

هذا ما عندي والله أعلم بالصواب، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

كتبه عبد الله المباركفوري الرحماني  
المدرس بدار الحديث الرحمانية بدلي

قلت: . ثم وقفت على تفسير العلامة رشيد رضا المرحوم منسئ مجلة المنار، الذي تتبع فيه طريق الاستاذ الإمام حكيم الإسلام الشيخ محمد عبده، وقد تكلم كلاماً حسناً جيداً في تفسير الآية، وقوى قول مجاهد ومن نحاحه، فأحببت أن أذكر ما يحتاج إلى ذكره تكميلاً للفائدة، قال بعد ذكر قول

(١) بخاري كتاب التفسير باب: "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجهم يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف، والله بما تعملون خبير" (٢) ١٦٠/٥ بخاري كتاب التفسير باب: "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً ١٦٣/٥.

الجمهور وبسطه، ثم ذكر وجه آخر يتصل بقول الجمهور وتضعفه مالفظة:

”والقول الثاني أن هذه الآية لم يذكر فيها التبرص، الذي هو الاعتداد، كما ذكر في غيرها من آيات العدة السابقة، وإنما ذكر الوصية، والمراد بها أن يستوصي الرجال بالنساء اللواتي يتوفى أزواجهن خيراً، بأن لا يخرجن من بيوت أزواجهن، بعدما كان من قوة علاقتهن بها إلى مدة سنة كاملة، تمر فيها عليهن الفصول الأربعة الذي يتذكرن أزواجهن فيها، وأن يجعل لهن في مدة السنة شئ من المال ينفقنه على أنفسهن، إلا إذا خرجن وتعرضن للزواج، أو تزوجن بعد العدة المفروضة في الآية السابقة، ولكن لم يعمل أحد من الصحابة ولا من بعدهم بهذا، ولذلك قال الجمهور إنه منسوخ، وذهب بعض الصحابة إلى أن الأمر بالوصية كان للنسب، وتهاون الناس به كما تهاونوا في كثير من المندوبات، أي كاستيذان الأولاد الذين لم يبلغوا الحلم عند دخول بيوتهم، في الأوقات الثلاثة التي هي مظنة التهاون بالستر، قبل صلاة الفجر، وحين وضع الثياب من الظهيرة في أيام الحر، ومن بعد صلاة العشاء، قال (أى الشيخ محمد عبده): وعلى هذا فلانسخ، لأنهم مجمعون على أنه لا يصار إلى النسخ، إذا أمكن الجمع بين النصين، قال السيد رشيد رضا: هذا ما جرى عليه الأستاذ الإمام في تفسير الآية، وفي كتب التفسير عرو مخالفة الجمهور من قدماء المفسرين وهما مجاهد وأبو مسلم، أما مجاهد فقد روى عنه ابن جرير أنه يقول: نزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتان، قوله تعالى: ”والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً“ الآية وقد تقدمت وهذه الآية، فيجب حمل الآيتين على حالتين، فإن اختارت الإقامة في دار زوجها المتوفى والنفقة من ماله فعدتها سنة، وإلا فعدتها أربعة أشهر وعشر، فيكون للعدة على قوله أجل متحتم وهو الأقل، وأجل مخير فيه وهو الأكثر.

وأما أبو مسلم فيقول: إن معنى الآية من يتوفى منكم ويذرون أزواجاً، وقد وصوا وصية لأزواجهن بنفقة الحول وسكنى الحول، فإن خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الأزواج، بعد أن يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن، فلا حرج فيما فعلن في أنفسهن من معروف، أي نكاح صحيح، لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة، قال: والسبب أنهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولاً كاملاً، وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول، فبين الله تعالى في هذه الآية، أن ذلك غير واجب على هذه التقدير فالنسخ زائل. وأورد الإمام الرازي هذا في تفسيره، ثم قال: ”واحتج على قوله بوجوه، (أحدها): أن النسخ خلاف الأصل، فوجب المصير إلى عدمه بقدر الإمكان، (والثاني): أن يكون النسخ متأخراً عن المنسوخ في النزول“ (أى الأصل أن يكون النسخ ولعل لفظ الأصل سقط من النسخ أو الطابع) وإذا كان متأخراً عنه في النزول، كان الأحسن أن يكون متأخراً عنه في التلاوة أيضاً، لأن هذا الترتيب أحسن، فأما تقدم المنسوخ على النسخ في

التلاوة، فهو وإن كان جائزاً في الجملة، إلا أنه يعد من سوء الترتيب، وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الإمكان، ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك في التلاوة، كان الأولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بتلك.

(الوجه الثالث): هو أنه ثبت في علم أصول الفقه، أنه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص، كان التخصيص أولى، وههنا إن خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين على ما هو قول مجاهد، اندفع النسخ، فكان المصير إلى قول مجاهد أولى من إلتزام النسخ من غير دليل، وأما على قول أبي مسلم، فالكلام أظهر لأنكم تقولون تقدير الآية: فعليهم وصية لأزواجهم، أو تقديرها: فليوصوا وصية، فأنتم تضيفون هذا الحكم إلى الله تعالى، وأبو مسلم يقول: بل تقدير الآية: والذين يتوفون منكم ولهم وصية لأزواجهم، أو تقديرها: وقد أوصوا وصية لأزواجهم، فهو يضيف هذا الكلام إلى الزوج، وإذا كان لابد من الإضمار، فليس إضمار كم أولى من إضماره، ثم على تقدير أن يكون الإضمار ما ذكرتم، يلزم تطرق النسخ إلى الآية، وعند هذا يشهد كل عقل سليم، بأن إضمار أبي مسلم أولى من إضماركم، وأن إلتزام هذا النسخ إلتزام له من غير دليل، مع ما في هذا القول بهذا النسخ من سوء الترتيب، الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه، وهذا كلام واضح، وإذا عرفت هذا، فنقول هذه الآية من أولها إلى آخرها تكون جملة واحدة شرطية، فالشرط هو قوله: "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج"، والجزاء هو قوله: "فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف" (البقرة: ٢٣) فهذا تقدير قول أبي مسلم وهو في غاية الصحة انتهى.

قال السيد رشيد رضا: "أوردنا كلام الرازي بنصه على إسهابه وإطنابه، لما فيه من تنفيذ قول الجمهور، بالحجج البينة التي يقتنع بها أولوا الأبواب، وليعلم المقلدون أن في أشهر القرون الوسطى من ضعف ذلك القول، ورجح عليه كلام القولين المخالفين له.

وأعلم أن ما ذكره من جواز كون الناسخ متأخراً عن المنسوخ في التلاوة، هو ما قاله الأصوليون، وإطلاق القول فيه غريب، ما حملهم عليه إلا تصحيح فهمهم، لمثل هاتين الآيتين، أو اغترارهم بتفسير الجمهور لهما، وإذا سهل تسليم قولهم، بجواز وجود آيتين في سورتين، تنسخ إحداهما الأخرى، مع وجود النسخة في السورة المتأخرة في ترتيب القرآن، فلا يسهل القول بأن آيات متناسقة في سورة واحدة، يجعل السابق منها ناسخاً لما بعده ويفهم من قوله: بوجوب تنزيه كلام الله تعالى عن مثل ذلك، أنه لا يجيزه، لأن الواجب في التنزيه يدخل في باب العقائد، فهو أبلغ من الواجب في الأحكام العملية، فكيف يسمى تركه جائزاً، وإذا كان غير جائز، فهو البرهان القاطع على بطلان قول الجمهور بالنسخ.



بعد هذا كله أقول: إن قول مجاهد في الآية بعيد جداً، وإن فضله الرازي على قول الجمهور، ويرجح قول أبي مسلم أمران، أحدهما في العبارة: وهو جعل الذين يتوفون فيه على ظاهره، والجمهور يجعلونه بمعنى الذين تحضرهم الوفاة، كأن هذه الوصية لا تجب إلا على من يشعر بدنو أجله، وثانيهما: ما علم من عادة العرب في إلزام المرأة بيت زوجها المتوفى سنة كاملة، فلما جعل الإسلام عدتها أربعة أشهر وعشراً، كان من مقتضاء أن يخرجها الورثة من البيت بعدمضي العدة، فإذا كانت غير راغبة في الزواج، يشق عليها ذلك، فكان من اللائق المتوقع من الزوج الوفي، أن يوصي بعدم إخراجها قبل الحول المعتاد جبراً لقلبها، وأن لا تكلف النفقة على نفسها، مادامت في البهت، وقديين الله تعالى للناس، أنه لا حرج على أولياء الميت وورثته فيما تفعله المرأة إذا هي خرجت من بينهم، لأن كفالتهم إياها تسقط حينئذ، من غير تقصير بينهم في إكramها، وإنما قيد الفعل بالمعروف، لأن منعها من المنكر واجب عليهم، فإذا قصرُوا فيه، كان عليهم جناح عظيم.

وهذا الوجه الثاني يتفق مع التفسير المختار عن الأستاذ الإمام، وهو أن الوصية للندب لا للوجوب، والوجه الأول يمكن التقصص منه بجعل الوصية من الله تعالى، لا من المتوفى، والتقدير على الوجه المختار: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية من الله لأزواجهم، أو فالله يوصي وصية لأزواجهم أن يتمتع متاعاً ولا يخرج من بيوت أزواجهن إلى تمام الحول، فإن خرجن من تلقاء أنفسهن، فلا جناح عليكم أيها المخاطبون بالوصية فيهم فيما فعلن من المعروف شرعاً وعادة، كالتعرض للخطاب بعد العدة والتزوج، إذ لا ولاية لكم عليهن، فهن حرائر لا يمتنعن إلا من المنكر الذي يمنع منه كل مكلف، وجعل الوصية من الله معهود في القرآن كقوله: "يوصيكم الله في أولادكم"، وقوله "غير مضار وصية من الله"، وهذا المتبادر من النظم الكريم، فهو أظهر من قول أبي مسلم ولا يعارض آية تحديد العدة، ولا آية الموارث، ولا حديث: لا وصية لوارث، فيتأتى فيه النسخ سواء كانت هذه الوصية للندب أو للوجوب، وما قلنا أنها للندب إلا لعدم شيوع العمل بها، كآية استيذان الولدان في سورة النور، ولا يمكن الجزم بأنه لم يعمل بها أحد البتة، إذ لم يطلع أحد من الخلق على جميع معاملات الناس في بيوتهم" انتهى.

عبيد الله المباركپوری رحمہ اللہ

بمدرسہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی

ہذا طلاق کے پیش آمدہ واقعہ میں آپ کو تحقیق کر کے لکھنا چاہئے تھا کہ طلاق دینے والے نے زبانی طلاق کن لفظوں سے دی تھی؟ اور صرف ایک طلاق دی تھی، یا ایک سے زائد (دو یا تین دی تھی؟ یا کسی عدد، ایک یا تین کی تصریح نہیں کی تھی، اور طلاق کے ساتھ بائن یا مغلاظ کا لفظ ذکر کیا تھا یا نہیں؟ اور یہ کہ زبانی طلاق دینے کے کتنے دنوں کے بعد بذریعہ ذاک تحریری طلاق نامہ بھیجا ہے؟ اور یہ کہ وہ خفی ہے یا اہل حدیث؟ بہر حال صورت مسئلہ بالکل مجمل اور مبہم ہے۔ طلاق دینے ہوئے اب تین ماہ پورے ہو گئے ہوں گے اور عورتوں کو عموماً مہینہ ماہواری آتی ہے۔ اس لحاظ سے اس عورت کو تین حیض آچکے ہوں گے اور عدت پوری ہو گئی ہوگی، پس اب طلاق دینے والا شوہر اپنی اس مطلقہ کو اگر وہ راضی ہو، تو نئے مہر کے ساتھ دوبارہ نکاح کر کے ہی اپنی زوجیت میں لاسکتا ہے۔ رجوع کرنے کا وقت گزر چکا ہے۔ اس لئے تجدید نکاح ضروری ہے۔ صورت مسئلہ میں مغلاظ طلاق نہیں واقع ہوئی ہے اس لئے حلالہ کی ضرورت نہیں ہے۔ هذا ما عندی واللہ اعلم۔

عبد اللہ رحمانی ۱۹۸۶/۸/۲۳

(الفلاح بھیکم پور گوئڈ علامہ عبد اللہ رحمانی نمبر

ج: ۳/۳: ش: ۱۱/۱۲/۱۳ جون تا ستمبر ۱۹۹۳ء/۱۳۱۵ھ)

☆ مطلقہ رجعیہ کا نفقہ اور سکنی طلاق دینے والے شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ ”ولا تخرجنہن من بیوتہن ولا یخرجن الا ان یتاتین بفاحشة مبینة“ (قرآن) مطلقہ متوہ کا نفقہ اور سکنی شوہر کے ذمہ نہیں ہے۔ ”لا نفقة لها وسکنی“ (حدیث صحیح) یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ہندہ کو رجعی طلاق دی گئی تھی یا بائنہ مغلاظ؟ زید نے نکال دیا تھا تو اس کو بکر کے یہاں عدت گزارنے کے بجائے اپنے میکے میں، یا کسی دوسرے معتبر دیندار کے بال بچوں میں رہ کر عدت گزارنی چاہیے تھی، جہاں فتنہ میں پڑنے کا احتمال نہ ہوتا۔ ہندہ کی عدت حیض سے ہونے کے سبب سے اس کی عدت تین حیض کا پورا ہونا تھی۔ اس نے طلاق کے کتنے دنوں کے بعد عدت کو پوری اور ختم ہو جانے کا اقرار کیا؟ اور بکر سے نکاح کب ہوا؟ اور نکاح کے کتنے دنوں کے بعد بچہ پیدا ہوا؟ جب تک ان تمام باتوں کا جواب واضح اور صاف طور پر نہ معلوم ہو اس استفتاء کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔ البتہ اتنی بات صاف اور واضح ہے کہ بکر اور ہندہ کا معاملہ سخت مشتبہ ہے۔ گاؤں کے باختیار و باقتدار لوگوں کے سامنے اس قسم کی گندگی ہوتی رہی، اور وہ لوگ خاموش تماشا دیکھتے رہے اور ٹوک ٹاک نہیں کی، یہاں تک کہ جب بچہ پیدا ہو گیا تو مسئلہ پوچھنے چلے۔ ان اللہ الخ

عبد اللہ رحمانی ۱۹۹۶/۸/۱۱ء

(الفلاح بھیکم پور گوئڈ علامہ عبد اللہ رحمانی نمبر

ج: ۳/۳: ش: ۱۱/۱۲/۱۳ جون تا ستمبر ۱۹۹۳ء/۱۳۱۵ھ)

## ☆ ایک مجلس کی تین طلاقیں کا مسئلہ

زواج (نکاح) زوجین کے درمیان ایک عقد اور معاہدہ ہے، اور شوہر اور بیوی اس عقد کے دور کن ہیں۔ عقود و معاملات کے بارے میں یہ عام قاعدہ ہے کہ طرفین نے جن شرائط کے تحت اس معاملہ کو باہم طے کیا ہے، اس کے وہ بہر حال پابند ہیں، اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو تنہا دوسرے کی مرضی کے بغیر، نہ تو ان حقوق و شرائط میں خلل اندازی کا حق ہے، اور نہ ہی اس معاہدہ کو توڑنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

زمانہ جاہلیت میں عرب دیگر عقود و معاملات کی طرح شادی بیاہ بھی کرتے تھے، اسی طرح بیویوں کو بلا حصر و قید طلاقیں بھی دیا کرتے تھے۔ اسلام نے ان کے جن عقود و معاملات کو اصلاح اور ان میں قدرے ترمیم کے بعد باقی رکھا، انھیں میں سے عقد نکاح بھی ہے۔ چنانچہ عہد جاہلیت کے نکاح کی مختلف اقسام کو باطل قرار دے کر صرف اسی نوع کو باقی رکھا، جس پر انسانی معاشرہ کی طہارت و پاکیزگی اور نسل انسانی کی بہترین صحت و بقا کا دار و مدار ہے، اور اس کے ساتھ کچھ ایسی شرطیں بھی لگا دیں جو عدل و انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہیں۔

صالح اور پاکیزہ انسانی معاشرہ کے وجود و بقاء کے جس عظیم مقصد کے تحت اسلام نے عقد زواج کو مشروع کیا ہے، اس کی مقرر کردہ حدود و شرائط کے تحت انجام پانے والے، اس عقد کے طرفین (شوہر اور بیوی) کی اجتماعی زندگی میں بعض موڑ ایسے آجاتے ہیں کہ ان کا ایک ساتھ رہنا دشوار ہو جاتا ہے، اور جدائی کے سوا کوئی چارہ نہیں رہتا۔ اسلام نے اس جدائی اور علیحدگی کا طریقہ اور حدود بھی متعین کر دی ہیں۔

زمانہ جاہلیت اور ابتداء اسلام میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بیان کے مطابق، طلاق کے بارے میں لوگوں کا رویہ یہ تھا کہ ایک شخص اپنی بیوی کو سیکڑوں بار طلاق دے کر بھی اختتام عدت سے قبل رجوع کر کے اسے اپنی زوجیت میں باقی رکھتا۔ چنانچہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ:

”واللہ لا اطلقک فتبینی منی، ولا اوویک أبدا، قالت: وکیف ذاک؟ قال: اطلقک فکلما همت عدتک أن تنقضی راجعتک“۔

”بخدا! نہ تو میں تمہیں طلاق دوں گا کہ تم مجھ سے جدا ہو جاؤ، اور نہ تمہیں کبھی اپنے یہاں پناہ ہی دوں گا۔ اس نے کہا: یہ کیوں کر؟ شوہر نے کہا کہ: تمہیں طلاق دوں گا، اور جب تمہاری عدت ختم ہونے کو آئے گی تو تمہیں لوٹاؤں گا۔“

شوہر کی یہ بات سن کر وہ عورت حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئی، اور شوہر کا یہ ظالمانہ ارادہ ان سے بیان کیا۔

☆ اسلامک ریسرچ سینٹر احمد آباد گجرات نے مفتی عتیق الرحمن عثمانی مرحوم کی صدارت میں ”ایک مجلس کی تین طلاقیں“ پر ۶/۵/۱۹۷۳ء کو ایک سیمینار کا اہتمام کیا تھا۔ یہ مقالہ عم محترم/ باریک اللہ فی حیاتہ نے اسی سیمینار میں پیش کیا تھا۔



حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا خاموش رہیں اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم باہر سے تشریف لائے تو آپ کو اس واقعہ کی اطلاع دی۔ آپ نے بھی بروقت اس پر کوئی فیصلہ صادر نہیں فرمایا تا آنکہ سورہ بقرہ کی آیت: ۲۲۹ ”الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان“ نازل ہوئی۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ: ”اس حکم الہی کے نزول کے بعد لوگوں نے نئے سرے سے طلاق کا آغاز کیا، جس نے طلاق دی تھی اس نے بھی اور جس نے نہیں دی تھی اس نے بھی۔“

اسلام نے جس طرح دور جاہلیت میں نکاح کی مروجہ اشکال میں سے صرف اس شکل کو باقی رکھا، جو انسانی معاشرہ کی نظافت و طہارت کا ضامن ہے اور دیگر تمام اشکال کو باطل قرار دیا، اسی طرح طلاق کے لئے بھی کچھ قیود و حدود اور قواعد و ضوابط مقرر کئے، تاکہ عورت مرد کے ظلم و تعدی اور تھقیق و ایذا رسانی سے محفوظ رہ سکے۔

طلاق کا مقصد لہو و لعب نہیں، اور کوئی یہ نہ سمجھے کہ اسے اپنی مرضی کے مطابق جب اور جس طرح چاہے طلاق کا اختیار ہے۔ اگر چاہے تو بیوی کو نو رہا لکل ہی جدا کر دے، اور چاہے تو ایسی طلاق دے کہ اسے لوٹانے کا اختیار باقی رہے۔

اسلام کا نظام طلاق کسی انسانی غور و فکر کا نتیجہ نہیں، بلکہ یہ تو علیم و حکیم ذات کا نازل کردہ قانون ہے۔ اور زوجین کے درمیان نا اتفاقی اور عداوت و بغض کے نتیجہ میں خاندان کے اندر جو بد مزگی رونما ہوتی ہے اس کا آخری حتمی اور شافی علاج ہے۔

اللہ نے اس کے لئے عدل و انصاف پر مبنی اصول و قواعد اور حدود و ضوابط متعین فرمائے۔ اور ان اصول و ضوابط کی خلاف ورزی کرنے والوں اور مقررہ حدود سے تجاوز کرنے والوں کے لئے وعیدیں نازل فرمائیں۔

(۱) ”تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون“ (البقرة: ۲۲۹)۔

”یہ حدود خداوندی ہیں، پس ان سے نہ گزرو، اور جو لوگ اللہ کی حدود سے تجاوز کرتے ہیں وہی ظالم ہیں۔“

(۲) ”وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون“ (البقرة: ۲۳۰)۔

”یہ خدا کی حدود ہیں، جاننے والوں کے لئے کھول کھول کر بیان کرتا ہے۔“

(۳) ”ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله

هزوا“ (البقرة: ۲۳۱)۔

”اور دکھ دینے کے لئے ان کو مت روکنا کہ ظلم کرنے لگو، اور جو کوئی یہ کرے گا اس نے اپنی ہی جان پر ظلم کیا، اور اللہ کی آیتوں کو مسخری نہ سمجھو۔“

طلاق کا مقصد شریعت اسلامیہ میں، یہ ہے کہ زوجین کے درمیان دیگر عقود و معاملات کی طرح بہتر طور پر باہم زندگی گزارنے کا جو معاہدہ ہے، اگر ان دونوں نے اس معاہدہ کو خوش اسلوبی کے ساتھ پورا کیا، تو عقد زواج کا مقصد حاصل ہو گیا اور ان کی زندگی خوش گوار گزرے گی، اور اگر خدا نخواستہ باہم مناسبت نہ پیدا ہو سکی اور اس کے بجائے آپس میں نفرت و بغض ہو گیا، اور ان دونوں کو خطرہ ہے کہ معاہدہ نکاح کے شرائط وہ پورا نہ کر سکیں گے، اور علیحدہ ہونا چاہتے ہیں، تو ان کا حال بھی دیگر عقود و معاملات کرنے والوں کی طرح یکساں

ہے۔ ان کو اختیار ہے کہ عورت کی جانب سے مرد کے لئے کچھ مالی معاوضہ کے بالمقابل علحدگی و طلاق پر اتفاق کر لیں۔ جس طرح سے کہ نکاح میں مرد کی جانب سے عورت کے لئے مہر کے بالمقابل تعاقد و معاملہ ہوا تھا۔

”فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به“ (البقرة: ۲۲۹)۔

”پھر اگر تم یہ جانو کہ وہ احکام خداوندی ادا نہیں کریں گے، تو ان پر کوئی گناہ نہیں کہ عورت کچھ دے کر رخصت لے لے۔“

اس طرح عورت بائندہ ہو جائے گی اور ایسی صورت میں شوہر بلا جدید عقد کے، اُسے اپنی زوجیت میں نہیں لے سکتا، اور عورت بھی شوہر سے مہر و نفقہ وغیرہ کا مطالبہ نہیں کر سکتی، الا یہ کہ ان دونوں نے اس طرح کی کوئی بات آپس میں طے کر لی ہو۔

اللہ عز و جل نے ایک عظیم مصلحت کے تحت عقد نکاح کو معاملات و عقود کے فسخ کے عام قاعدہ سے مستثنیٰ فرمادیا، اور مرد کو اجازت دی کہ کچھ خاص شرائط و قواعد کی پابندی کے ساتھ محض اپنی مرضی سے وہ تنہا ہی اس عقد کو توڑ دے۔ اور زوجین میں سے ہر ایک کے دوسرے پر کچھ حقوق متعین کر دیئے، جن سے ان میں کا کوئی بھی فرار اختیار نہیں کر سکتا۔ پس جو شخص بھی طلاق کے بارے میں اللہ کی مقررہ حدود کی پابندی کرتے ہوئے عقد نکاح توڑے، اس نے اللہ کی طرف سے عطا کردہ اپنا حق جائز طور پر استعمال کیا، اور اس پر اس کے اثرات بھی مرتب ہوں گے، اور جس نے ان مقررہ حدود سے تجاوز کر کے نکاح کے بندھن کو غیر مشروع طریقہ پر توڑا، اس کا یہ عمل باطل اور لغو ہوگا، جس طرح کہ بیچ یا رہن کے معاملہ کو طرفین میں سے کوئی ایک تنہا ہی توڑ دے، تو اس کا یہ عمل باطل اور کالعدم ہوتا ہے، اور عقد بیع و رہن پر اس کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔

قبل اس کے کہ ہم اصل موضوع کی طرف آئیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک نظر اسلام کے نظام طلاق پر بھی ڈال لیں:

۱۔ شوہر نے بیوی کو صحبت سے پہلے طلاق دے دی ہے، تو اس ایک طلاق ہی سے وہ بائندہ ہو جائے گی، اور وہ جدید نکاح کے بغیر دوبارہ اپنی زوجیت میں اسے نہیں لے سکتا۔ ایسی صورت میں طلاق دینے کا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور نہ ہی عورت کو عدت گزارنی ہے۔ ہاں اگر مہر متعین تھا تو شوہر اس کا نصف عورت کو ادا کرے گا اور اگر مہر کا تعین نہیں ہوا تھا تو عورت کے لئے متعہ ہے۔

”علی الموسع قدره و علی المقتر قدره“ (البقرة: ۲۳۶) ”وسعت والے پر اس کے مناسب اور تنگی والے پر اس کے مناسب“۔ اور یہ عورت کے لئے شوہر کی طرف سے مناسب معاوضہ ہے۔ کیوں کہ شوہر نے اس سے کسی طرح کا استمتاع نہیں کیا اور نہ ہی عورت نے اپنا کچھ شوہر کے حوالہ کیا۔

۲۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے صحبت کر لی ہے، تو ایسی عورت کے طلاق کے لئے اللہ تعالیٰ نے دوسرے احکام مقرر فرمائے ہیں۔ شوہر کو طلاق کی اجازت عدت کے شروع میں دی ہے۔ اگر وہ حاملہ ہے اور علامات حمل ظاہر ہو چکی ہے تو اس کی طلاق بچہ جننے سے پہلے ہونی چاہیے۔ کیوں کہ وضع حمل کے بعد اس کی عدت ختم ہو جائے گی۔ علامات حمل کے ظہور کے بعد اگر اس کو طلاق دی گئی، تو اس کا ایک فائدہ یہ ہوگا کہ اس کو اپنی عدت کی مدت کا علم ہو جائے گا۔ اور اگر وہ غیر حاملہ ہے لیکن بالغہ ہے، تو اسے اس پاک کی حالت میں طلاق دے جس میں اس سے صحبت نہ کی ہو، تا کہ اسے معلوم ہو جائے کہ اس کی عدت اس حیض سے شروع ہوگی جو اس طہر سے متصل ہے، جس میں اسے طلاق دی گئی ہے۔ اس طرح نہ تو عدت کے بارے میں عورت کو کوئی اشتباہ رہے گا، اور نہ ہی اس کی عدت کا وقفہ اور مدت دراز ہوگی

کہ اس کی بنا پر حلقہ کو اذیت پہنچے۔

اور اگر مطلقہ ان عورتوں میں سے ہے جنہیں حیض نہیں آتا، مثلاً: کم سن جس کا حیض ابھی شروع ہی نہیں ہوا، یا عمر دراز عورت جو سن ایساں کو پہنچ گئی اور اس کا حیض بند ہو چکا ہے، یا ایسی عورت جس کو کسی بیماری کے باعث حیض آنا بند ہو گیا، تو ان تمام کی عدت مہینوں سے شمار کی جائے گی۔ اس طرح کی عورتوں کے بارے میں مرد کو ایک طلاق کا حق ہے۔ اس میں وقت کی کوئی پابندی نہیں، کیونکہ غالب گمان یہی ہے کہ وہ حاملہ نہیں ہوں گی، اور اس لئے کہ ان کی عدت مہینوں سے شمار ہوتی ہے، اور تین ماہ حمل کے ظہور کے لئے کافی ہیں۔ پس اگر وہ حاملہ ثابت ہوئی تو اس کی عدت وضع حمل ہوگی۔

اللہ عزوجل نے زوجہ مدخول بھاگے لئے پورا مہر مقرر ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ اس نے جس شئی پر شوہر سے معاملہ اور عقد کیا تھا، اسے شوہر کے حوالہ کر دیا۔ اس لئے شوہر پر بھی لازم ہے کہ اس کا عوض پورا پورا ادا کر دے، جیسا کہ دیگر عقود میں ہوا کرتا ہے۔ پھر اللہ عزوجل نے شوہر پر طلاق کی صورت میں کامل مہر کی ادائیگی کے ساتھ متعہ بھی رکھا ہے جو شوہر کو تنہا طلاق کا حق و اختیار حاصل ہونے کا معاوضہ ہے۔

(۱) ”والمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین“ (البقرة: ۲۴۱)۔

”اور طلاق والیوں کا موافق دستور گزارہ ہے، وہ ان کو دیا کرو، پرہیزگاروں پر ضروری ہے۔“

(۲) ”یا ایہا النبی قل لأزواجکم إن کنتن تردن الحیوة الدنیا وزینتھا فتعالین أمتعن وأسرحن سراحاً جمیلاً“ (الاحزاب: ۲۸)۔

”اے نبی! تو اپنی بیویوں سے کہہ دے کہ: اگر تم دنیا کی زندگی اور زیب و زینت چاہتی ہو، تو آؤ، میں تمہیں کچھ دے دلا کر خوش اسلوبی سے چھوڑ دوں۔“

مدخول بھا مطلقہ یا تو وضع حمل کی عدت گزارے گی یا تین ماہ، یہ عدت اللہ تعالیٰ نے عورت پر اس لئے لازم قرار دی ہے تاکہ اولاً: اس امر کا یقین ہو جائے کہ عورت حاملہ نہیں ہے۔ اسی لئے حاملہ کی عدت وضع حمل ہے، چاہے یہ مدت طویل ہو یا مختصر۔ ثانیاً: تاکہ مرد کو اس وقفہ میں سوچنے اور غور و فکر کرنے کی مہلت مل جائے۔ ممکن ہے اسے اپنا یہ اقدام مٹنی برصواب نہ معلوم ہو، اور غور کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس قطعی اور آخری علاج کے سلسلہ میں اس نے غلطی سے کام لیا۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”لا یفرک مؤمن مؤمنة إن کرہ منها خلقاً رضی منها آخر“ (مسلم)۔

”مومن مرد، مومنہ عورت کو مغبوض نہیں رکھتا۔ اگر اس کی ایک عادت ناپسند ہے تو دوسری اسے بھلی لگے گی۔“

اور ایک دوسرے موقع پر ارشاد فرمایا: ”إن المرأة خلقت من ضلع لن تستقیم لک علی طریقة، فإن استمعت بھا استمعت بھا وبھا عوج، وإن ذہبت تقیمھا کسرتھا، وکسرها طلقھا“ (مسلم ۴۲۱/۱)۔

”عورت پسلی کی ہڈی سے پیدا کی گئی ہے۔ وہ تمہارے لئے بالکل سیدھی نہیں ہو سکتی۔ اگر تم اس کی کبھی کے ساتھ فائدہ اٹھانا چاہتے ہو تو اٹھا لو۔ اور اگر اسے سیدھا کرنے جاؤ گے، تو توڑ دو گے اور اس کا توڑنا اس کا طلاق ہے۔“



مرد اپنی غلطی کا یقین ہو جانے کے بعد کبھی اپنے اس اقدام پر نادم ہوتا ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خطا عورت ہی کی ہوتی ہے، مگر اس پر جذبہ شفقت کی وجہ سے اسے ندامت ہوتی ہے، اور توقع رکھتا ہے کہ آپسی شکر رنجی کا علاج بہتر انداز میں کر سکتا ہے، تو یہ عدت کا وقت اس کے لئے غور و فکر کا وقفہ فراہم کرتا ہے، جس میں اسے اپنے اقدام طلاق کی اصلاح کا تنہا اختیار ہوتا ہے۔

(۱) "لا تدری لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً" (الطلاق: ۱)۔

"تم نہیں جانتے، شاید اللہ اس کے بعد موافقت کی کوئی صورت پیدا کر دے۔"

(۲) "وبعولتھن أحق بردهن فی ذلک إن أرادوا اصلاحاً ولهن مثل الذی علیھن بالمعروف وللرجال علیھن درجة واللہ عزیز حکیم" (البقرة: ۲۲۸)۔

"اور ان کے خاوند اس مدت کے اندر ان کو پھیر لینے کا حق رکھتے ہیں، اگر ان کا ارادہ اصلاح کا ہو۔ جیسے عورتوں پر مردوں کے حقوق ہیں، ویسے ہی عورتوں کے بھی ان پر حقوق ہیں، دستور کے موافق اور مردوں کو عورتوں پر برتری ہے۔ اور خدا غالب ہے حکمت والا۔"

اللہ نے مرد کو عورت کی عدت پوری ہونے تک اس کا خرچ برداشت کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ بوجھ اس پر اس لئے ڈالا گیا ہے کہ تعلق زوجیت کے اثر سے عورت کو ایک مدت تک انتظار کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے تنہا مرد ہی کو عدت کے اندر اسے اپنی زوجیت میں واپس لینے کا اختیار ہے۔ اگر اس رجعت سے واقعی اس کا مقصد اصلاح ذات البین ہے، تو عورت کو نہ تو شوہر کے انکار کے باوجود اس کی زوجیت میں لوٹنے کا اختیار ہے، اور نہ ہی اگر شوہر رجوع کرنا چاہے، تو اس کے لئے معارضہ اور انکار کی گنجائش اور حق ہے، الا یہ کہ شوہر کا مقصد اس رجعت سے عورت کی ایذا رسانی ہو۔ ایسی صورت میں وہ اپنا معاملہ حاکم کے پاس لے جائے گی، اور عورت کے دعویٰ و شکایت کی صحت کے یقین کی بنیاد پر حاکم، شوہر کی رجعت کو باطل قرار دے دے گا۔

(۱) "وبعولتھن أحق بردهن إن أرادوا اصلاحاً" (البقرة: ۲۲۸)۔

(۲) "ولا تمسکوهن ضراً لتعتدوا" (البقرة: ۲۳۱)۔

اگر شوہر دیکھتا ہے کہ اس کے پاس اس تلخی کا کوئی مداوا نہیں، اور بیوی کے ساتھ اس کی زندگی کسی طور پر بھی ہم آہنگ نہیں ہو سکتی، اور اسے قطعی طور پر الگ ہی کرنا چاہتا ہے، تو اسے عدت پوری ہونے تک ٹھہرنا چاہیے، ممکن ہے اللہ تعالیٰ موافقت کی کوئی شکل پیدا فرمادے۔ اس پہلی طلاق کے بعد اختیار ہے کہ اسے رجوع کر لیڈ یا عدت پوری کر کے اسے الگ ہو جانے دے۔ پہلی طلاق کے بعد، اگر عورت اس کی زوجیت میں عدت کے اندر رجعت کے ذریعہ، یا عدت گزر جانے کے بعد عقد جدید کے ذریعہ لوٹ آئی، اور شوہر پھر کسی سبب سے طلاق دینا چاہتا ہے، تو اسے حسب سابق شروع عدت میں طلاق دے اور اس پر متعہ و نفقہ عدت واجب ہوگا۔ اس دوسری طلاق کے بعد بھی اسے عدت کے اندر رجعت کا اختیار ہے، اور اگر اس نے ایسا کر بھی لیا اور پھر طلاق دینا چاہتا ہے تو پہلی دونوں مرتبہ کی طرح شروع عدت میں طلاق دے اور عورت کے اس پر وہی حقوق ہیں جو پہلی دونوں مرتبہ اس پر عائد ہوئے تھے۔ اس تیسری طلاق کے بعد وہ باندھ ہو جائے گی۔ اور وہ عدت گزرنے کا انتظار کرے، جیسا کہ سابقہ دونوں طلاقیں کے بعد کیا تھا، مگر اب وہ اسے عدت کے اندر رجوع

نہیں کر سکتا۔

”فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره“ (البقرة: ۲۳)۔

”اگر اسے تیسری بار طلاق دے دی، تو اب وہ اس کے لئے حلال نہیں، یہاں تک کہ دوسرے شخص سے شادی کر لے۔“

اس آخری طلاق کے بعد بھی مطلقہ کے لئے عدت اور شوہر پر نفقہ لازم ہے، حالانکہ اب اسے رجوع کا اختیار نہیں رہا۔ اس لئے کہ اگر وہ حاملہ ہے تو بات بالکل واضح ہے، اور اگر معاملہ برعکس ہے تو اس سے مقصود ایک ہی منہج پر عدت کے دروازہ کو بند کرنا، اور شارع کی جانب سے ایسے جوڑے پر تشدید کرنا ہے، جس نے تین تین بار ایک ساتھ رہنے کا تجربہ کیا۔ لیکن اس میں ناکام ہے، اور اپنی ازدواجی زندگی کو بہتر طور پر نہ نباہ سکے، اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ محبت والفت کے تمام رشتے ٹکڑے ٹکڑے ہو کر رہ گئے۔

کتاب وسنت سے ثابت صحیح دلائل کی روشنی میں یہ ہے اسلام کا واضح نظام طلاق، اس میں نہ تو کوئی ایچ پیج ہے اور نہ ہی ابہام۔ اس میں زوجین کی مصلحت کا پورا لحاظ اور ان کے حقوق کا پورا تحفظ کیا گیا ہے، اور یہ نظام انتہائی متوازن اور عدل و انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ مرد کو عورت پر بعض امتیازات حاصل ہیں۔ ”الرجال قوا من على النساء“ (النساء: ۳۴) اور عورت کو مرد پر بعض ایسے حقوق دیئے گئے ہیں جو مرد کے امتیازات کا معاوضہ ہیں۔ ”ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة“۔ (البقرة: ۲۲۸)۔

اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ طلاق کا حق تنہا مرد ہی کو حاصل ہے، عورت کو یہ اختیار نہیں دیا گیا۔ اب جبکہ شوہر طلاق دینا ہی چاہتا ہے، تو اس کو اس باب میں حدود و شریعت کے دائرہ ہی میں رہ کر یہ اقدام کرنا ہوگا، اور جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اگر عورت مدخول بہا ہے تو اسے شروع عدت میں طلاق دے۔ پس جب اس نے طلاق کا ارادہ کر کے اس سے کہا کہ: تمہیں طلاق، تو ان الفاظ کے ادا کرتے ہی جو اس کے اس عزم پر دلالت کرتے ہیں، بلا کسی ادنیٰ تقدیم و تاخیر کے معاً طلاق پڑ گئی۔ اب جبکہ ان دونوں کے درمیان رشتہ ازدواج ٹوٹ گیا اور قطع تعلق ہو گیا، تو دوسری اور تیسری بار اس کو توڑنے اور کاٹنے کا حق اس کو کہاں رہا؟ کیا اس شریعت مطہرہ یا دیگر قوانین و شرائع میں اس کی کوئی نظیر پیش کی جاسکتی ہے کہ ایک ہی عقد و معاہدہ کو ایک مرتبہ کاٹنے اور توڑنے کے بعد دوبارہ، سہ بارہ توڑا جائے، یہ تو اسی وقت ممکن ہے جبکہ اس کی دوبارہ سہ بارہ تجدید ہو، تب اس کے فسخ کی بھی تجدید ممکن ہوگی اور یہ نئے عقد کا فسخ اور توڑنا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق کو دیگر فسوخ سے چند معین امور میں مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ مثلاً: زوجین میں سے صرف شوہر کو طلاق کا اختیار دیا گیا ہے، اور طلاق کے بعد ہر ایک کے دوسرے پر کچھ حقوق عائد کر دیئے ہیں۔ لیکن اللہ نے اس کو یکسر احکام عقل سے مستثنیٰ نہیں فرمایا۔ یہ بھی دیگر فسوخ کی طرح ایک فسخ ہے۔ ایک عقد کو ایک ہی بار توڑا جاسکتا ہے۔ اگر مرد اپنی مطلقہ کو عدت کے اندر رجوع کر کے زوجیت میں لے لے، تو ان کے درمیان اس عقد کی تجدید ہو گئی۔ گویا اس نے پہلی بار توڑنے کے بعد اسے جوڑ دیا۔ اب اس کا دوبارہ قطع کرنا ممکن ہوگا، اسی طرح دوسری بار بھی۔ رہا یہ کہ وہ عقد منقطع ہو چکا ہو اور اس کے بعد بھی اسے کاٹنا ممکن ہو، تو اس کو نہ تو عقل ہی باور کرتی ہے اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل نقلیٰ ہی ہے، بلکہ یہ تو کتاب وسنت کی نص کے بھی مخالف ہے۔ اللہ عزوجل نے طلاق کو مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةً (ایک دفعہ کے بعد دوسری دفعہ) دینے کا حکم دیا ہے نہ کہ اکٹھا۔

”الطلاق مرتان فبإمساک بمعروف أو تسریح بإحسان“ الآية ”طلاق دودفعہ کر کے ہے۔ اس کے بعد معروف طریقہ سے اسے روک لینا ہے یا بھلے طریقہ سے اسے چھوڑ دینا ہے۔“

اس آیت میں مرتان (دودفعہ) کے لفظ سے عموماً طلاق کے لفظ کا دہرانا، جیسے: طلاق، طلاق، طلاق۔ یا عدد کی تصریح کے ساتھ طلاق دینا، جیسے: تم کو تین طلاق۔ مراد لیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اگر کوئی بیوی کو کہہ دے کہ تم کو طلاق، طلاق، طلاق، یا تم کو تین طلاق، تو اس پر تین طلاقوں کا حکم لگا کر اس کی بیوی کو اس سے جدا کر دیا جاتا ہے اور بغیر حلالہ کے وہ اس کی طرف اب لوٹ نہیں سکتی۔ حالانکہ ”مرتان“ کا مطلب لفظ طلاق کا اعادہ و تکرار نہیں ہے، بلکہ ایک دفعہ کے بعد دوسری دفعہ طلاق دینا ہے۔ علامہ ابوبکر بھٹاوی ص ۸۱: ”الطلاق مرتان“ کے تحت لکھتے ہیں:

”تضمنت الأمر بإيقاع الاثنتين في مرتين، فمن أوقع الاثنتين في مرة، فهو مخالف لحكمها“۔ یعنی: ”آیت: ”الطلاق مرتان“ دو طلاق کو دو مرتبہ میں واقع کرنے کے امر کو شامل ہے، تو جس شخص نے دو طلاق بیک دفعہ ایک طہر میں دے دیا، اس نے اس حکم خداوندی کی مخالفت کی“۔ (احکام القرآن ۱/۳۸۰)۔ علامہ سندھی حنفی فرماتے ہیں:

”قوله تعالى: الطلاق مرتان إلى قوله ولا تتخذوا آيت الله هزوا، فإن معناه التطلق الشرعي: تطليقة بعد تطليقة، على التفريق دون الجمع، و الأرسال مرة واحدة، ولم يرد بالمرتین التثنیة، ومثله قوله تعالى: ثم ارجع البصر کرتین، أى کرة بعد کرة، لا کرتین اثنتین“۔ (حاشیہ سنن نسائی ۸۱/۲ مطبع انصاری دہلی)۔

یعنی: ”آیت کا مطلب یہ ہے کہ شرعی طلاق متفرق طور پر ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق ہونی چاہیے، نہ کہ ایک ہی بار لکھا، مرتین سے مراد تثنیہ نہیں ہے۔ جیسا کہ آیت: ”ثم ارجع البصر کرتین“ میں ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ نظر اٹھا کر دیکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔“

مولانا شیخ محمد تھانوی، مولانا اشرف علی تھانوی صاحب کے استاد نے بھی، اس آیت کی تفسیر میں تقریباً یہی لکھا ہے، اور اسی معنی کی تعین و تائید کی ہے۔ فرماتے ہیں:

”إن قوله تعالى: الطلاق مرتان. معناه: مرة بعد مرة، فالتطليق الشرعي على التفريق دون الجمع والإرسال“۔

نیز لغت عرب بلکہ تمام زبانوں میں مرتان (دوبار) کا مطلب، اس کے سوا کچھ نہیں کہ کسی شئی کا وقوع ایک دفعہ کے بعد دوسری دفعہ ہو، نہ کہ ایک ہی آن اور وقت میں دوبار۔ اب اگر کوئی اپنی منکوحوہ کو بیک وقت کہہ دے: تم کو طلاق، طلاق، طلاق یا تم کو تین طلاق تو اس پر طلاق مغلطہ کا حکم لگا دینا، اور یہ کہنا کہ اس کو رجعت کا حق و اختیار نہیں کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟، حالاں کہ اس نے صرف لفظ طلاق کا اعادہ کیا ہے نہ کہ ایقاع طلاق کا، کیوں کہ کسی فعل کا ایک ہی آن اور وقت میں دوبار واقع کرنا محال ہے۔ اور ایک آن میں صرف ایک ہی واقع کی جاسکتی ہے، تو تین تو بدرجہ اولیٰ محال ہوگی۔



علامہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی حنفی آیت: ”الطلاق مرتان“ کے تحت لکھتے ہیں:

”وكان القياس أن لا تكون الطلقتان المجتمعتان معتبرة شرعا، وإذا لم يكن الطلقتان المجتمعتان معتبرة، لم يكن الثلاث المجتمعمة معتبرة بالطريق الأولى لوجودهما فيها مع زيادة“.

”قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مجموعی طور پر دی گئی دو طلاقیں معتبر نہ ہوں، اور جب اکٹھا دو طلاقیں معتبر نہ ہوں گی، تو تین اکٹھی کا تو بدرجہ اولیٰ اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ وہ دونوں مع ایک زائد کے تین کے اندر موجود ہیں۔“

آیت طلاق پر غور کرنے سے کہیں بھی یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک دفعہ کی دی ہوئی تین طلاقیں تین شمار ہوں گی، بلکہ اس کے برعکس اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ تین طلاق اکٹھا نہیں دینی چاہیے، اور جو شخص ایسا کرتا ہے وہ حدود اللہ کو توڑ کر حرام کا ارتکاب کرتا ہے۔ جب تین طلاق کا اکٹھا دینا ہی نص قرآن کے خلاف ہے، تو اس کا اعتبار کرنے کے بجائے اسے قرآنی حکم کی طرف لوٹا کر ایک ہی مانا جائے گا۔ فیصلہ نبوی سے اسی کی تائید ہوتی ہے:

(۱) ”عن ابن عباس، قال: طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثا في مجلس واحد، فحزن عليها حزنا شديدا، قال: فسأله رسول الله ﷺ كيف طلقته؟ قال: طلقته ثلاثا، قال: فقال في مجلس واحد؟ قال: نعم! قال: فإنما تلک واحدة، فارجعها إن شئت، قال: فارجعها فكان ابن عباس يرى أنما الطلاق عند كل طهر“ (مسند احمد ۱/۲۶۵).

”عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ: رکانہ بن عبد یزید، بنی مطلب کے بھائی نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں، تو بیوی کی جدائی کا ان کو بڑا غم ہوا، تو ان سے رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کہ تم نے کیسے طلاق دی ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ: میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں۔ آپ نے پوچھا ایک ہی مجلس میں؟ رکانہ نے کہا کہ: ہاں، آپ نے فرمایا: تو یہ تو ایک ہی ہوئی۔ تم اگر چاہو تو اسے لوٹالو۔ ابن عباس فرماتے ہیں کہ: رکانہ نے اس کو لوٹالیا۔“

معلوم ہوا کہ ایک مجلس کی تین طلاق ایک ہی شمار ہوگی، اور یہی نہیں بلکہ آں حضور ﷺ نے ایک مجلس کی تین طلاق کو کتاب اللہ کے حکم کے ساتھ کھیل قرار دیا اور ایسا کرنے والے پر سخت ناراضی کا اظہار فرمایا۔ سنن نسائی میں بسند صحیح محمود بن لبید سے مروی ہے:

(۲) ”أخبر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جمعيا، فقام غضبان ثم قال: أيلعب بكتاب الله، وأنا بين أظهركم حتى قام رجل وقال: يا رسول الله ألا أقتله“.

”فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ کو ایک شخص کے بارے میں بتایا گیا کہ انہوں نے اپنی بیوی کو اکٹھا تین طلاقیں دے دی ہیں، تو آپ غصہ سے کھڑے ہو گئے۔ پھر فرمایا: کیا میری موجودگی میں کتاب اللہ کے ساتھ کھیل کیا جانے لگا، حتیٰ کہ ایک شخص نے کھڑے ہو کر کہا کہ: اللہ کے رسول! کیا میں کتاب اللہ کے ساتھ کھیل کرنے والے اس شخص کو قتل نہ کر دوں؟“

عہد نبوی، خلافت صدیقی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے ابتدائی دو برسوں میں تمام صحابہ کرام کا اسی پر عمل رہا۔ لیکن عہد فاروقی میں جب لوگوں نے اس قرآنی حکم کی پروا کئے بغیر، بعض دنیوی اغراض و مصالح کے تحت طلاق کو بدفعات دینے کے بجائے

اکٹھ تین ایک ہی مجلس اور ایک طہر میں دینا شروع کر دیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام سے مشورہ کے بعد لوگوں کو طلاق کی بابت قرآنی ہدایت کی طرف لوٹانے کی غرض سے، اور قرآنی تعلیم پر عمل کرانے کے لئے ازراہ سیاست و تدبیر شریعہ، ان کو ان کے جنس عمل سے سزا تجویز کی کہ جس طرح انہوں نے اللہ کی دی ہوئی رخصت کو ٹھکرا کر اپنے حق و اختیار کا غلط استعمال کیا، تو اب ان کو اس رخصت سے فائدہ اٹھانے کا حق بھی نہیں، تاکہ دوسرے لوگوں کو عبرت و نصیحت ہو، اور اس باب میں غلطی سے کام نہ لیں۔

”عن ابن عباس قال کان الطلاق علی عهد رسول اللہ ﷺ وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فی أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم“ (مسند احمد ۳۱۴/۱، مسلم ۴۳۳/۱، مستدرک للحاکم ۱۹۶/۲)۔

”ابن عباس فرماتے ہیں کہ: طلاق رسول اللہ ﷺ کے عہد میں، اور حضرت ابوبکر کے زمانہ میں، اور دو سال حضرت عمر کی خلافت کے دور میں تین طلاق ایک شمار کی جاتی تھی۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: جس کام میں لوگوں کو سوچ بچار کی مہلت دی گئی تھی، اس میں انہوں نے جلد بازی شروع کر دی (یعنی: طلاق کو بدفعات دینے کے بجائے اکٹھا تین دینے لگے)، تو اگر ہم ان تینوں کو ان پر لازم کر دیں تو کیا حرج ہے۔ چنانچہ آپ نے اس کو لازم کر دیا۔“

یہاں یہ شبہ کیا جاسکتا ہے کہ ایک حکم جو عہد نبوت، پوری خلافت صدیقی اور خود حضرت عمر کے دور خلافت کے ابتدائی دو برسوں میں برابر نافذ رہا، تو اس شرعی حکم کو انھیں بدلنے کا اور اس کی جگہ دوسرا حکم نافذ کرنے کا اختیار کہاں سے مل گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اقدام قرآن و سنت سے ثابت کسی حکم کی تغیر اور اس میں رد و بدل نہیں، بلکہ یہ تو طلاق کے بارے میں قرآنی حکم کی اتباع کی طرف لوگوں کو واپس لانے کی شرعی تدبیر و سیاست کے حکم کا لوگوں کو پابند بنانا تھا، اور حکام وقت کو اس کا حق دیا گیا ہے کہ وہ ایسے حالات میں احکام شریعت کی باریکیوں سے آگاہ اور حالات حاضرہ سے باخبر علماء سے مشورہ کے بعد ایسا کر سکتے ہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تجویز کردہ یہ سزا لوگوں کے لئے کچھ دنوں تک تو مؤثر رہی، مگر اس کے بعد اس میں کمزوری آگئی اور لوگوں نے پھر وہی روش اختیار کر لی۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت نے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس حکم سے خروج سے احتراز کیا، مگر دوسرے گروہ نے اس حکم کو تعزیر اور زجر ہی سمجھا۔ چنانچہ طلاق دینے والوں کے حالات کو سامنے رکھ کر کبھی انہوں نے ایک طہر کی تین طلاقیں کو لازم کر دیا اور کبھی اسے ایک قرار دیا۔ اور ایک مجلس کی تین طلاقیں کا تین شمار کئے جانے پر تمام امت کا اجماع کبھی بھی نہیں ہوا، بلکہ اس کے برخلاف عہد نبوی، پورے عہد صدیقی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی دو برسوں میں تو اجماع اس پر رہا کہ ایک مجلس کی تین طلاق ایک ہی شمار ہوگی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس تعزیری حکم کے بعد بھی صحابہ کرام مطلق کے حالات کو سامنے رکھ کر کبھی تین کے تین شمار کئے جانے اور کبھی ایک کا فتویٰ دیتے رہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے دونوں طرح کے فتوے منقول ہیں۔

حضرت علی بن طالب، عبداللہ بن مسعود، زبیر بن عوام، عبدالرحمن بن عوف، ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم ایک طہر کی تین طلاق کو ایک ہی مانتے ہیں۔ تابعین میں جابر بن زید، حجاج، طاؤس، عطاء، عمرو بن دینار، احمد بن عیسیٰ، عبداللہ بن موسیٰ، عکرمہ، فلاس اور محمد بن

الحق وغیرہ کا یہی مذہب ہے، اور یہی مذہب ہے اہل بیت کا بھی، اور اسی کے قائل ہیں مشائخ قرطبہ ابن زنباع شیخ ہدی، فقیہ عصر محمد بن عبد السلام الحسینی، محمد بن قتی، بن مخلد، اصمغ بن حباب، امام ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم، علامہ شوکانی وغیرہ اور اہل حدیث حضرات کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں منقول ہیں: ایک: تو وہی جو مشہور ہے۔ دوسری: یہ کہ ایک مجلس واحد کی تین طلاق کے تین ہونے کا ثبوت بصراحت نہ تو کتاب اللہ سے ہے، اور نہ سنت نبوی سے، اور نہ ہی کسی دور میں اس پر امت کا اجماع رہا ہے، بلکہ عہد سلف ہی سے مختلف فیہ چلا آ رہا ہے۔

ہندوستان کے مسلم معاشرہ پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی کثیر تعداد تعلیم سے بے بہرہ اور ان کی دینی معلومات صرف عبادات کے حصہ صوم و صلاۃ کے چند معروف مسائل تک ہی محدود ہیں۔ معاملات، بیع و شراء، نکاح و طلاق کے مسائل و احکام سے بالعموم ناواقف اور بے خبر ہیں۔ چوں کہ طلاق عموماً غصہ ہی کا نتیجہ ہوتی ہے اور بیوی کی ادنیٰ سی بات سے بھی ناراض ہو کر طیش و غضب کی حالت میں اکٹھا تین طلاق دے ڈالتے ہیں، اور جب غیظ و غضب کی یہ آگ سرد پڑ جاتی ہے، اور حالات کا ٹھنڈے دل سے سامنا کرتے ہیں تو پچھتاتے اور پریشان ہوتے ہیں، اور اگر باب فتاویٰ کے یہاں دوڑتے ہیں کہ ممکن ہے بیوی کی واپسی کا کوئی شرعی حیلہ و تدبیر نکل آئے۔ مفتی صاحب تو اپنا فقہی مسلک بتا کر الگ ہو جاتے ہیں، اور مستفتی حیران و پریشان گھر کی دیرانی، بچوں کی آہ و بکا اور ان کی کس مہر سی کو دیکھتا اور ریفقہ حیات جس کے ساتھ زندگی کا ایک طویل عرصہ گزارا تھا، اس کے اپنی ہی حماقت کی وجہ سے ہاتھ سے نکل جانے پر کف افسوس ملتا، سر پٹیتا ہے۔ کبھی خود کو کوستا ہے اور کبھی فقہی گروہ بندیوں پر نفیرین کرتا اور اس سے اظہار بیزاری کرتا ہے، اور بیوی کو واپس لانے کی مختلف تدبیریں اور حیلے سوچتا ہے۔

مستفتی اگر اپنے تقلیدی مسلک میں متشدد ہے، تو اس کے پاس مطلقہ کو اپنی زوجیت میں دوبارہ واپس لانے کی حلالہ مروجہ کے سوا کوئی دوسری سبیل نہیں۔ چنانچہ غیرت و حمیت اور شرم و حیا کو بالائے طاق رکھ کر بیوی کی طہارت و پاکیزگی اور حرمت و کرامت سے صرف نظر کر کے، اس فعل ملعون کے لئے راہ ہموار کرتا ہے، اور اس فعل حرام کا ارتکاب کر کے خود کو اللہ اور اس کے رسول کی لعنت کا مستحق ٹھہراتا ہے، اور مخالفین اسلام کے لئے اسلامی نظام کی تضحیک اور اس پر حرف زنی کا موقع فراہم کرتا ہے۔

مندرجہ ذیل احادیث و آثار سے حلالہ مروجہ کی قباحت و شاعت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے:

(۱) "عن عبد اللہ بن عباس قال: لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المحلل والمحلل لہ۔"

"عبد اللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے حلالہ کرنے والے مرد اور جس کے لئے حلالہ کیا جائے، دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔"

(۲) "عن عقبہ بن عامر قال: قال رسول اللہ ﷺ: ألا أخبرکم بالنیس المستعار؟ قالوا: بلی یا رسول

اللہ، قال: هو المحلل، لعن اللہ المحلل والمحلل لہ۔"

"عقبہ بن عامر کہتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے صحابہ سے پوچھا کہ: کیا میں تمہیں کرایہ کے بوک (بکرے) کی خبر نہ دوں؟ صحابہ



نے کہا: ہاں یا رسول اللہ! آپ ﷺ نے فرمایا: وہ حلالہ کرنے والا ہے۔ اللہ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا جائے، دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

(۳) حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

”لا أوتی بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما“، وفي رواية: ”لا أوتی بمحلل ولا محلل إلا رجمتهما“۔  
 ”میرے پاس جو بھی حلالہ کرنے والا مرد اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے، لایا جائے گا اسے سنگسار کر دوں گا۔“ ایک روایت میں ہے کہ: ”حلالہ کرنے والا مرد اور حلالہ کی جانے والی عورت دونوں کو سنگسار کر دوں گا۔“  
 عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما حلالہ کو ”سفاح“ (زنا) قرار دیتے تھے۔ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ: پہلا شوہر اور حلالہ کرنے والا دوسرا شوہر اور عورت ان تینوں میں سے اگر کسی کی بھی نیت نکاح ثانی سے حلالہ کی ہو، تو وہ نکاح باطل ہے۔  
 ظاہر ہے کہ کوئی مباح اور حلال کام مستوجب لعنت اور باطل اور مستحق سزا نہیں ہو سکتا۔

حلالہ کی یہ ملعونہ شکل مسلم معاشرہ کے اندر جنسی بے راہ روی کا بھیا تک پیش خیمہ ہے۔ مجھے خود بعض ایسے لوگوں کا علم ہے جنہوں نے اس ”سفاح“ کو جنسی ہوس رانی کا ذریعہ بنا رکھا ہے۔ اور اس فعل شنیع پر کوئی نکیر کرنے والا نہیں کہ امت کے ایک طبقہ نے اس کی گنجائش نکال دی ہے، حالاں کہ شریعت میں جس تحلیل کا اعتبار ہے، وہ یہ ہے کہ پہلے شوہر کے طلاق مغلظہ کے بعد عورت کسی دوسرے شخص سے شادی کر کے اس کی صحبت سے ہمکنار ہو جائے، اور اس کے ساتھ حسن معاشرت سے بسر کرنے لگے، اور اس دوسرے نکاح سے سابق شوہر عورت اور اس کے موجود شوہر ثانی جس کی زوجیت میں وہ اس وقت ہے، ان تینوں میں سے کسی کی نیت حلالہ کی نہ ہو۔ پھر قضاء الہی سے شوہر فوت ہو جائے، یا کسی وجہ سے طلاق دے دے، تو پہلے شوہر کو اس سے نکاح کرنے کا حق ہے۔

اندریں حالات بیک مجلس دی گئی تین طلاوتوں کے تین شمار کئے جانے سے، مسلمانوں کی معاشرتی زندگی میں جو مختلف مسائل اور مشکلات اٹھ کھڑی ہوتی ہیں، ان کا حل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اولاً: مسلمانوں میں دینی شعور اور تقویٰ کی روح بیدار کرنے کے ساتھ ہی انھیں طلاق دینے کے شرعی اصول اور طریقے سے آگاہ کیا جائے اور انھیں بتایا جائے کہ اگر کوئی بدرجہ مجبوری طلاق دینا ہی چاہتا ہے تو اسے پاکی (طہر) کی حالت میں جس کے اندر اس سے صحبت نہ کی ہو، ایک رجعی طلاق دے، تاکہ اگر باہمی تباہی کی کوئی شکل عدت کے وقفہ میں نکل آئے، تو عدت گزرنے سے پہلے پہلے وہ رجوع کر لے اور پچھتاوانہ پڑے، اور اگر رجوع نہیں کرنا چاہتا تو عدت گزار کر بیوی کو آزاد ہو جانے دے۔ عدت گزرنے کے بعد پھر اس کو عورت سے اگر وہ راضی ہو تو نکاح کا موقع رہے گا۔

دوسری طرف ہمارے ارباب فتاویٰ، حالات زمانہ سے صرف نظر کر کے فقہی مسلک کے تنگ خول میں بند رہ کر فتویٰ دینے کے بجائے وسیع النظری سے کام لیں، اور ایک مجلس کی تین طلاوتیں کے بجائے ایک شمار کئے جانے کا فتویٰ دیں۔

عبد الرحمن عبید اللہ رحمائی مبارکپوری

## مذاکرہ علمیہ نمبر: بابت فسخ نکاح زانیہ

جس قدر دلائل یا شواہد یا تائیدات فسخ نکاح زانیہ کے بارے میں (اس مذاکرہ کو پیش کرتے ہوئے) ذکر کیے گئے ہیں، سب منظور فیہ و منقوض اور مخدوش ہیں، جس کا ذکر مفصل آتا ہے۔ قبل ان نقوض تفصیلی کے، ایک نقض اجمالی ذکر کیا جاتا ہے جو معنی معارض ہے۔ لیکن اس کے پہلے ہم جناب ایڈیٹر صاحب کی خدمت میں بادب گزارش کرتے ہیں کہ مذاکرات کی مدت میں کچھ توسیع فرمائی جاوے، کیوں کہ ہر شخص کو بروقت مہلت نہیں رہتی۔ بالخصوص ایسے معرکہ الآرا مسئلے جن میں جمہور کی مخالفت ہو، اور اس زور و شور کے ساتھ مع دلائل پیش کئے جائیں، جیسا کہ یہ مذاکرہ (نمبر: ۷) ہے۔ دوسری بات قبل گزارش یہ ہے کہ مدت مقررہ کے اندر جو مضامین مذاکرات کے متعلق ڈاک میں راقم مضمون کی طرف سے دیدئے جائیں، انہیں داخل دفتر نہ کیا جائے، دماغ اور وقت یہ دونوں قیمتی چیزیں ہیں جس کا اعتراف غالباً خود جناب کو بھی ہے، اور مواقع مختلفہ میں اس کا اظہار بھی فرما چکے ہیں۔ تیسری گزارش یہ ہے کہ مذاکرات کے مضامین کی تقدیم و تاخیر میں وہی ترتیب ملحوظ رکھی جائے جس ترتیب سے وہ ڈاک کے ذریعہ دفتر میں پہنچتے ہیں۔

### نقض اجمالی بر فسخ نکاح زانیہ:

مجرد زنا سے عورت زانیہ کا نکاح فسخ ہونا منظور فیہ ہے۔ دیکھو ہلال بن امیہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بی بی کو اس فاحشہ فعل کرتے ہوئے دیکھا، اور آپ ﷺ کی خدمت میں نالاش کی۔ آپ ﷺ نے بجائے اس کے فرماتے کہ تمہارا نکاح فسخ ہو گیا اور تمہاری بی بی باقی نہیں رہی، یہ فرمایا: کہ چار گواہ لاؤ، نہیں تو تمہاری پشت پر حد لگائی جائے گی۔ مگر ہلال صحابی سچے تھے اور سچ بات کہی تھی، اس واسطے ان کو بھروسہ تھا کہ میں سچا ہوں، میری بی بی ایسا فعل کیا ہے، اس لئے خدا ضرور مجھے حد لگانے سے بچائے گا۔

”فقال ہلال: والذی بعثک بالحق انی لصادق، فلینزلن اللہ ما یرئ ظہری عن الحد، فنزل جبرئیل“ الخ (۱) یعنی: ”ہلال نے عرض کی، قسم ہے اس پاک ذات کی، جس نے آپ کو حق بات دے کر بھیجا ہے، بلاشبہ میں سچا ہوں، پس جبرئیل علیہ السلام آیت لعان لے کر نازل ہوئے اور لعان کیا گیا، اور لڑکا بھی زانی مرد کی شکل و صورت و نقشہ کا پیدا ہوا۔“

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہلال نے سچی بات کہی تھی، مگر آپ ﷺ قانون شرع کے پابند تھے، اس لئے چار گواہ یا حد فرمایا، کیوں کہ اس وقت تک آیت لعان نازل نہیں ہوئی تھی۔ یہاں آپ کو یہ فرمایا تھا کہ اگر تم سچے ہو تو تمہارا نکاح ہی فسخ ہو گیا، تم اس کے شوہر باقی نہیں رہے۔ لأن المفتن لا یحل له السکوت فی مواقع لا بد فیہا من بیان القانون۔

اسی طرح عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے، بلکہ عویمر کے واقعہ میں اس قدر اور بھی ہے: ”کذبت علیہا یا رسول اللہ ان امسکتہا، فطلقہا ثلثا“، یعنی: ”عویمر نے بعد لعان کے، یہ کہا کہ: اگر میں اپنی بی بی کو بعد اس کے کہ میں نے کو ایک اجنبی مرد کے

ساتھ فحش میں مبتلا دیکھا اور اس کے ساتھ لعان کیا، اپنی زوجیت میں روک رکھوں تو میں اس بات کے کہنے میں جھوٹا ہوں گا، پس یہ کہہ کر انہوں نے تین طلاقیں دیدیں، جس سے پتہ چلتا ہے کہ مجرد زنا سے بلکہ لعان سے بھی فسخ نکاح نہیں ہو جاتا، جب تک قاضی تفریق نہ کرائے۔ ”ولو كانت الفرقة حصلت بنفس التلاعن، لأنكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في إيقاعه الطلقات، ويقال له: ليست هي زوجتك حتى تطلقها، فسكوتہ دل علی أنها محل لوقوع الطلاق، وأن الفرقة لم تحصل بعد“ (عمدة الرعاية ۲/ ۱۳۸)۔

اسی طرح سعید بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: ”اگر میں اپنی بی بی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھوں، تو کیا اسے قتل نہ کر ڈالوں (اور چار گواہ تلاش کرنے چلوں)، آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں۔“ اس سے بھی معلوم ہوا کہ مجرد زنا سے نکاح نہیں ٹوٹ جاتا۔ ورنہ آپ ﷺ ایسے موقع پر اس کے بیان سے سکوت نہ فرماتے اور ضرور فرماتے کہ تمہاری بی بی اس فعل سے بی بی باقی نہیں رہی، بلکہ نکاح ہی فسخ ہو گیا لأن المفتتن لا يسكت عن بيان القانون فی مواقع لا بد فيها من بيان القانون۔

زنا ایک مخفی امر ہے۔ زانی اسے دکھا کر نہیں کرتا۔ ہاں قرائن یا امارات البتہ پائے جاتے ہیں، اور ان کی بنا پر کوئی قطعی حکم فسخ نکاح وغیرہ کا نہیں لگایا جاتا، کیوں کہ بغیر چار گواہ رویت لے، زنا کا شرعی اعتبار نہیں۔

سوال میں جو یہ مذکور ہے کہ ایک سال تک عورت مذکورہ بد قماش مرد کے ساتھ رہی اور ایک لڑکی زنا سے پیدا ہوئی۔ اس لڑکی کا والد زانیہ ہونا شرعاً غیر مسلم ہے کیوں کہ ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“ (ابوداؤد: ۲۷۴) یہی قاعدہ یہاں بھی مسلم ہے، اور مدت حمل دو برس ہے ولو زاذ، عورت مذکورہ کے شوہر نے اس عورت سے لعان نہیں کیا (حالانکہ لعان ایک ایسا حکم ہے کہ اس میں کوئی بات قانون موجبہ سرکاری کے خلاف نہیں ہے، نہ طلاق دیا حالانکہ اسے طلاق دینے کا اختیار تھا، اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جنگم: ”الخبیثات للخبیثین“ (النور: ۲۶) وہ مرد ایسی عورت سے راضی ہے، لہذا فسخ کی ضرورت ہی نہیں اور چوں کہ شوہر نے لڑکی کو اپنی طرف منسوب کرنے سے بھی نہیں روکا اور اس کے لئے بھی لعان نہیں کیا، اس لئے لڑکی اسی کی طرف منسوب کی جائے گی، یہ تھا نقض اجمالی۔

اب یہاں سے نقوض تفصیلی ذکر کئے جاتے ہیں:

(۱) قرآن کریم نے عورت زانیہ سے نکاح کرنے کو حرام گردانا: ”وحرم ذلك على المؤمنين“ (النور: ۳)، اب بعد نکاح جب وہ زانیہ ہوگئی، تو وہی علت حرمت پھر عود کر آئے گی۔ والاحکام تدور مع العلل تو اب یہ علت مطلق نکاح کیوں ہو، چنانچہ قرآن مجید نے مشرکات کے نکاح سے آیت ”ولا تنکحوا المشرکات حتی يؤمن“ (البقرة: ۲۲۱) میں منع فرمایا تھا۔ جب نکاح کے بعد



عورت کفر و شرک کر بیٹھی تو نکاح ٹوٹ گیا ”ولا تمسکوا بعصم الکوافر“ (الممتحنة: ۱۰) اس لئے کہ وہ علت منع نکاح پھر عود کر آئی۔

نقص آیت: ”و حرم ذلك على المؤمنين“ (النور: ۳)، میں ”ذلک“ کا مشار الیہ نکاح زانیہ ہونا غیر مسلم ہے، بلکہ اس کا مشار الیہ فعل زنا ہے، یعنی یہ فعل مومنین پر حرام ہے۔ کما قال المفسرون (۱) اور اگر ”ذلک“ کا مشار الیہ نکاح زانیہ ہی قرار دیا جائے، تو اس سے نقص ہے کہ ابتدائی حکم نکاح کا اور ہے، اور باقی اور۔ دیکھو ابتداء بلا رضا مندی طرفین کے نکاح نہیں ہو سکتا ہے، لیکن بعد نکاح حالت بقاء نکاح میں اگر جائین سے ناراض ہو جائے، تو مجرد ناراضی سے فسخ نکاح نہیں ہو جاتا، بلکہ طلاق یا خلع کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح دیکھو کہ ابتداء (مذہب تصور کے مطابق) بغیر ولی کے نکاح ناجائز ہے، لیکن بعد نکاح کے، ولی کے مرجانے سے بقاء نکاح میں کوئی خلل نہیں، لہذا بقاء نکاح ولی کے محتاج نہیں، پس ابتدائی حکم اور اس کے بقاء میں فرق ہو گیا۔

اور زانیہ کو شرک اور مرتدہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ وہاں صریح حکم موجود ہے: ”ولا تمسکوا بعصم الکوافر“ (الممتحنة: ۱۰) یہاں بھی اگر کوئی حکم ایسا صریح موجود ہوتا تو البتہ ابتداء اور بقاء کا حکم ایک ہوتا واذلیس فلیس، بلکہ یہاں اس کے خلاف میں حکم موجود ہے کہ یا تو لعان کرے جس کی وجہ قاضی تفریق کر دے یا سکوت کرے اور فاستمتع بها پر عمل کرے اور طلاق دیوے اور اس سے الگ ہو، لیکن مجرد زنا سے نکاح کا فسخ ہونا معرض خفا میں ہے کہ اس پر کوئی حکم مبنی کیا جائے۔ جب تک قاعدہ شرعیہ کے مطابق زنا کا وثوق نہ ہو، اور وہ چار گواہ رویت کے ہیں یا لعان ہو۔

(۲) ابن تیمیہ تفسیر سورہ نور میں فاسق کے نکاح کے فسخ پر علماء کا اتفاق نقل کرتے ہیں، پس زانیہ کے زنا کار ہو جانے سے کیوں نکاح فسخ ہوگا۔ الخ

نقص: ابن تیمیہ کا فسخ نکاح فاسق پر علماء کا اتفاق نقل کرنا معرض خفا میں ہے۔ فبانہ لم ینقلہ غیرہ، فقیاس نکاح الزانیۃ علیہ کذلک، فبانہ بناء الفاسد علی الفاسد، وأیضا لم یصرح اتفاق جمیع الإسلام أو علماء موضع دون موضع أو فرقة دون فرقة.

رہی یہ بات کی جب مرد فاسق ہو گیا تو عورت کے لئے اس کے ماتحت رہنا باعث ننگ ہے، یا مرد کے لئے باعث دیوثیت ہے کہ ایسی عورت کو نکاح میں رکھے، لہذا نکاح فسخ ہو جانا چاہیے، میں کہتا ہوں شریعت نے دونوں کے لئے راہیں نکال دی ہیں:

مرد ایسی عورت کو بلا تکلیف طلاق دے کر اپنے کو خبیث یا دیوث ہونے سے بچا سکتا ہے، اور عورت خلع کر کر اپنا ننگ دفع کر سکتی ہے۔ لہذا فسخ نکاح کی ضرورت نہیں رہی۔

(۳) قرآن کریم نے مرد اور عورت یعنی ہر دو کے لئے شرط ”احسان“ (پاکدامنی) آیت: ”واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبغوا بأموالکم محصنین غیر مسافحین“ (النساء: ۲۴)، اور آیت: ”محصنات غیر مسافحات ولا متخذات اخدان“ (النساء: ۲۵) میں لگا دیا تھا۔ اب جب وہ زنا کار ہوتی تو بموجب قاعدہ اذا فوات الشرط فوات المشرط کیوں نہ ٹوٹا۔  
نقض: بلاشبہ اسلام نے زوجین کے لئے ابتداء احسان شرط کیا ہے، لیکن بقاء اس شرط کا شرط ہونا غیر مسلم ہے۔ ابتداء نکاح کے لئے ولی شرط ہے لیکن بقایہ شرط غیر مسلم ہے، اسی طرح کی اور بھی صورتیں ہیں (کما تقدم) جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سی چیزیں ابتدائے نکاح میں شرط ہیں مگر بقاء نکاح کے لئے وہ شرط نہیں ہیں۔ اور چوں کہ مرد طلاق دینے کا مختار ہے اس لئے اپنے پر سے تنگ دفع کر سکتا ہے، اسی طرح عورت کے لئے خلع کی راہ متعین ہے، لہذا کسی پر کوئی جبر نہیں، نہ فسخ کی ضرورت ہے۔

(۴) اللہ عزوجل نے زوجین میں مودت و رحمت ایسی ڈالی ہے کہ تمام محبتوں سے زیلہ ہے فاذا أمسکھا بعصمتھا وہی زانیۃ مقابله مع الأصل رضی بزناھا، لأن الرجل علی دین خلیلہ، فلینظر بمن یخالل (۱) ومن رضی بالزنا فهو بمنزلة الزانی۔  
نقض: بلاشبہ زوجین میں ایسی مودت دی گئی ہے، لیکن دونوں میں سے کوئی مجبور نہیں کیا گیا، فلا جبر علی الزوج مع کون الزوجة زانیۃ، فلا بد أن لا یخالطھا، بل یطلقھا ویفارقھا، ویفعل فعلاً لا یجلب علیہ العار۔

(۵) اپنی منکوحہ سے مہر لینا جائز نہیں: ”ولا تعضلوھن لتذهبوا ببعض ما آتیتموھن“ (النساء: ۱۹) زنا کی صورت میں اس سے مہر واپس لینا آیت: ”إلا أن یتاتین بفاحشة مبینة“ (النساء: ۱۹) میں درست گردانا، اگر نکاح نہ ٹوٹا تو اس سے مہر کیوں واپس لینا۔  
نقض: مہر واپس لینے کو فسخ لازم نہیں رضا مندی میں جملہ مہر واپس لے سکتا ہے اور شوق سے خرچ کر سکتا ہے۔ ”فبان طبن لکم عن شئی منه نفسا فکلوه هینا مرثیا“ (النساء: ۴)۔

آیہ مذکورہ سوال میں ”عضل“ سے منع کیا گیا ہے کہ کنارہ کشی کر کے عورت کو تنگ نہ کیا جائے، اس غرض سے کہ وہ تنگ ہو کر مہر واپس دے گی، لیکن جب اس نے فحش اختیار کیا تو اسے تنگ کرنا اور تنگی میں ڈال کر مہر واپس لینا جائز ہوا، لیکن اس کو بھی فسخ لازم نہیں، بلکہ مہر واپس طلاق دے گا۔

(۶) قرآن کریم بُروں کے ساتھ ایک ساعت بھی بیٹھے نہیں دیتا۔ ”فلاحقعدوا معھم“ (النساء: ۱۴۰) جب عورت زنا کار ہوتی، تو وہ پاک مرد کے کس طرح ہم آغوش رہ سکتی ہے!!۔

نقض: ”لا تقعدوا معھم“ کو فسخ لازم نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ہی ہے، اس کی تعمیل کی صورت یہ ہے کہ کہا جائے گا طلقھا ولا

تَقْعُدَ مَعَهَا، فَإِنَّهَا لَا تَلِيقُ أَنْ تَجْلِسَ مَعَكَ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّ طَلَاقَ اسْمٍ يَحْتَمِلُ أَنْ يَصْدُقَ قَوْلُهُ تَعَالَى "الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ". (النور: ۲۶).

(۷) آیت "احشروا الذین ظلموا وأزواجهم" (الصفات: ۲۲) میں کس قدر تخویف و تحذیر ہے؟۔

نقض: ہاں بلاشبہ تخویف اور تحذیر ہے، مگر اس فسخ نکاح لازم نہیں، بلکہ عمل اس تحذیر پر اس طرح ہے کہ طلاق دیوے اور بس چلو فرصت ہوئی۔

(۸) اور حدیث: "لعن الله من آوى محدثاً"، میں کس قدر زبرد تو بیخ ہے۔ سواء كان الإحداث بالزنا أو السرقة

أو غير ذلك، وسواء كان الله يوابملك اليمين أو نکاح او غير ذلك.

نقض: اس کو فسخ نکاح لازم نہیں بلکہ جس طرح محدث یا بدعتی کے نکال دینے کا حکم ہے اسی طرح مرد ایسی عورت کو طلاق دے کر نکال دیوے اور چونکہ ابتداء اس نے محدث کو جگہ نہیں دی بلکہ فعل احداث بعد نکاح وقوع پذیر ہوا، اس لئے شوہر کو محدث کا جگہ دینے والا نہیں کہا جائے گا۔

(۹) ایسی عورت زانیہ کا نکاح شرعاً نہیں ٹوٹتا تو "الخبیثات للخبیثین" سے کیا مراد ہے؟

نقض: ایسی عورت کو جس نے بعد نکاح ایسا فعل کیا ہے اگر مرد باوجود مختار ہونے کے طلاق نہیں دیتا، تو بلاشبہ "الخبیثات للخبیثین" کا مصداق باختیار بنتا ہے، لیکن اس کو فسخ نکاح لازم نہیں، بلکہ مرد خود عورت کی طرح "خبیث" اپنی خوشی سے بن گیا۔

(۱۰) مسلم و بخاری میں رسول اللہ ﷺ کا حکم ہے کہ لونڈی جب زنا کرے تو اس کو حد مارو، پھر فرمایا: "ثم إن زنت فليبعها ولو بضعفیر"، والضعفیر: حبل، وهذا أمر ببيعها، ولو بأدنى ما يقابلها، وإذا وجب إخراج الأمة الزانية عن ملكه، فكيف بالزوجة الزانية.

نقض: اس کو فسخ نکاح لازم نہیں بلکہ یہاں مدعی کا خلاف لازم ہے، اس لئے کہ لونڈی زانیہ خود بخود بخود ملک مالک سے نہیں نکلی، بلکہ اس کی بیع کا بار بار حکم کیا گیا، اور یہ حکم ہوا کہ اس نے قیمت لے کر بیع کر دی۔ اسی طرح عورت زانیہ زنا کرنے سے خود بخود ملک نکاح سے نہیں نکلی، بلکہ حکم کیا جائے گا کہ اسے شوہر عورت زانیہ کے بس جلدی طلاق دے کر، اسے ملک نکاح سے خارج کر دے، نہیں تو "خبیث" اور "دیوث" کہا جائے گا۔

(۱۱) ایسی زانیہ جس نے یہاں تک نوبت پہنچائی کہ حرام اولاد کو گود میں لے کر پھر رہی ہے، اسی طرح چھوڑ دی جائے تو اس نے



تمام شہر کی عورتوں کو گویا آگ لگا دی۔ کیوں کہ گناہ جب تک پوشیدہ ہوتا ہے، گنہگار ہی کو نقصان پہنچتا ہے، اور جب طشت از بام ہو جائے تو نقصان اس کا عام ہو جاتا ہے، لہذا پوشیدہ گناہ کے واسطے پوشیدہ توبہ ہے اور جب حد اعلان کو پہنچ جائے، تو اس کے لئے توبہ بھی اعلان کے ساتھ ضرور ہے۔ والیہ الاشارة فی قولہ تعالیٰ: ”وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين“۔ (النور: ۲)

نقض: بلاشبہ یہ امر صحیح ہے کہ یہ فعل بے حیائی کا ہو، اور بالکل باعث ننگ ہو، برادری کی عورتوں اور خود شوہر کے لئے بھی، اور اس کے لئے توبہ بھی با اعلان ہی ہونی چاہیے، اسی لئے شارع نے اس کے لئے ”لعان“ مقرر کیا ہے، جس میں مرد اور عورت دونوں کا عار دفع ہو جائے اور بعد لعان حاکم تفریق کر دیوے، لیکن اس کو یعنی اس بے حیائی کو، جس کی توبہ اعلان کے ساتھ ہونی چاہیے، فسخ نکاح لازم نہیں۔ بلکہ مرد طلاق دیدوے جس سے تمام لوگوں پر عیاں ہو جائے کہ اس نے طلاق فلاں وجہ سے دی یا لعان کرے اور بس معدرت بعض عبارات کا ترجمہ اس لئے نہیں کیا گیا کہ اسی صورت میں مذاکرہ پیش کیا گیا ہے۔

عبد السلام مبارکپوری

(جریدہ اہل حدیث امرتسر: ۱۲: ۲۳)

۳۰ جمادی الاول ۱۴۳۳ھ / ۱۶ اپریل ۱۹۱۵ء)

## مذاکرہ علمیہ بابت تفریق طلاقات ثلاثہ

ایک مذاکرہ بابت تفریق طلاقات ثلاثہ درج ہے، جو ایک فتویٰ پر شامل ہے، اس فتوے میں مفتی صاحب نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر تین طہروں میں بھی طلاق ثلاثہ بتفریق کیے بعد دہرائی جائے تو بھی ایک ہی واقع ہوگی، بقیہ دو لغو ہو جائے گی۔ اس مذاکرہ کے بارے میں پہلی بات عرض یہ ہے کہ نسائی اور دارقطنی کی روایت میں (جو صحیح اسناد اور حکماً مرفوع ہے) یہ وارد ہوا کہ وہ تینوں طلاقیں وارد ہو جاتی ہیں، اور عورت باندہ ہو جاتی ہے: ”عن عبد اللہ، قال: طلاق السنة تطليقة، وهي ظاهرة في غير جماع، فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى، فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى، ثم تعتد بعد ذلك بحيضة، قال الأعمش: سألت إبراهيم، فقال مثل ذلك“ انتہی (۱)۔

اس حدیث میں صحابی، وہ بھی جلیل القدر فقیہ صحابی نے ”طلاق السنہ“ فرمایا، اور اصول میں یہ بات بھی لکھی جا چکی ہے کہ صحابی جب ”سنت“ کا لفظ بلا اضافہ مطلق بولتے ہیں، تو اس سے مراد رسول اللہ ﷺ کی سنت ہوتی ہے، پس اس حدیث سے جو حکماً مرفوع ہے، یہ ثابت ہوا کہ بقیہ دو طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں، تیسری طلاق مغلطہ ہو جاتی ہے، اس کے بعد صرف ایک ماہ عدت کا شمار ہوگا، اور ہر طہر میں ہی ایک طلاق دیا جانا بغیر رجعت یا بغیر جدید نکاح کے خلاف طریقہ مسنون نہیں ہے۔

اب مفتی صاحب کی باتوں پر غور کرنا چاہیے۔ اور طلاق کی آیتوں پر ہی غور کرنا چاہیے۔ مفتی صاحب فرماتے ہیں: ”قانون شرع در بارہ طلاق یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی مدخلہ کو طلاق دینا چاہے تو صرف ایک ہی طلاق دے، اور جب اس طریق سے ایک ہی طلاق دیدے، تو عدت گزرنے بعد رجعت کرے اور عدت گزر جانے کے بعد رضائے طرفین موافق آیت: ”إذا تراضوا بينهم بالمعروف“ (البقرة: ۲۳۸)، پھر سے نکاح نہ کر لے، جب تک اس شخص کو اپنی بی بی مذکورہ کو دوسری طلاق دینے کا کوئی حق نہیں ہے۔“

مفتی صاحب نے جو قانون شرع در بارہ طلاق بیان فرمایا ہے، وہ خود مجبوث عنہا اور ثبوت طلب ہے، اور مفتی صاحب کا دعویٰ اجتہاد و استنباط ہے، جس کے اثبات کی ضرورت ہے۔ مگر مفتی صاحب اسے ایسے الفاظ میں تعبیر فرماتے ہیں کہ گویا یہ ان کا دعویٰ نہیں ہے بلکہ یہ قانون شرع منصوص ہے اور مفصل قرآن و حدیث میں مذکور ہوا ہے۔ وہ بھی اسی طرح جس طرح مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں۔ آگے آپ اس قانون پر (جو آپ کا دعویٰ ہے اور آپ کا اجتہاد ہے) جو دلیل قائم فرماتے ہیں وہ یہ ہے:

اس لئے کہ ”لعدتھن“ (الطلاق) کی تفسیر زاد المعاد (۵/۱۹۹) بروایت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سرور کائنات سے، ”قبل

عدتھن“ ہے اور مسلم: میں ”فذلک الطلاق للعدة کما أمره الله تعالى“ (۲) ثابت ہے۔

(۱) اس تفسیر کا مطلب تو صرف اسی قدر ہے کہ جب طلاق دی جائے، تو ایسے طہر میں دی جائے کہ عدت شمار کرنے میں بکھیرا اور وقت پیش نہ آئے، کہ اگر رجعت نہ کرنا چاہے تو بے فربہ عدت پوری کرے۔ مثلاً: حیض میں تین طلاق نہ دی جائے (جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے دیا تھا، اور آپ ﷺ سن کر ناخوش ہوئے، رجعت کا حکم دیا اور یہ تعلیم فرمادی کہ ایسے طہر میں طلاق دو جس میں وطی نہ کیا ہو، یا مثلاً: ایسے طہر میں طلاق دی جائے جس میں وطی ہو چکی ہے، نہ یہ مطلب ہے کہ جب طلاق دی جائے، تو عدت شمار کرنے کے لئے، اور خواہ مخواہ عدت ہی شمار کرنے کے لئے دی جائے ورنہ ”طلقوہن لعدتھن“ کا مفہوم مخالف یہ نکلے گا کہ ”لا تطلقوہن للرجعة“ پس طلاق کے بعد رجعت خلاف حکم اس آیت کے ہوگا کیوں کہ جب رجعت ہوگی تو ”طلقوہن للعدة“ باقی نہ رہا، بلکہ ”طلقھا للرجعة“ ہوا۔

رہا مفتی صاحب کا یہ فرمانا کہ:

”یہ بدیہی ہے کہ طلاق کے معنی توڑنا ہے، پس توڑے ہوئے کو توڑنا کیوں کر ہو سکتا ہے۔“

بظاہر یہ بات دل (کے لئے) خوش کن اور عوام فریب ہے، ورنہ اس کی حقیقت معلوم ہو سکتی ہے، کیوں کہ توڑنے کئی انواع ہیں: ایک توڑنا ایسا ہے کہ پھر اس کے بعد جوڑ ہی نہیں سکتے، اور ایک توڑنا ایسا ہے کہ اس کے بعد جوڑنا آسان ہے، اور ایک توڑنا ایسا ہے کہ اس کے بعد جوڑنا ذرا دقت طلب ہے، پس ایسا ہو سکتا ہے کہ پہلا توڑنا ایسا تھا کہ اس کے بعد جوڑنا آسان تھا، لیکن اب اس توڑے ہوئے کو دوبارہ ایسے طور سے توڑ دیا کہ اس کا جوڑنا مشکل ہو گیا۔

یابیوں سمجھئے کہ عورت بذریعہ نکاح تین رسیوں میں باندھ دی جاتی ہے کہ جب تک تینوں نہ کھول دی جائیں طلاق مغلطہ نہیں ہوتی، اور جس طرح رجعت کر کے تینوں رسیوں کے کھولنے کی صورت ہے، اسی طرح حسب تعلیم نبوی بلا رجعت ہر ایسے طہر میں جس میں جماع نہیں کیا، طلاق دے سکتا ہے، اور وہ رسیاں یکے بعد دیگر کھول سکتا ہے کما وردت صورته فی الحدیث المتقدمہ۔ آگے جو مفتی صاحب فرماتے ہیں:

”اور اختیار طلاق ثانی وثالث کی طلاق رجعی میں ہے۔“

یہ جملہ آپ کا صحیح ہے، مگر اس سے آپ کے قانونی مستبطل سے کوئی تعلق نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جب طلاق بائن مغلطہ ہو جائے گی۔ تو پھر ثانی وثالث کیسی؟ آگے آپ اس جملہ کے ثبوت میں جو حدیث ترمذی شریف کی نقل فرماتے ہیں، وہ آپ کے اس قانون مستبطل کے، جس کو آپ نے طلاق کا قانون فرمایا ہے، خلاف پڑتی ہے، کیوں کہ اس حدیث کا خلاصہ مطلب صرف اسی قدر ہے کہ وہ طلاق



جس میں رجعت ہو سکتی ہے جیسے جاہلیت کے زمانہ میں نامحدود یا سو (۱۰۰) تک سمجھے ہوئے تھے، وہ صرف دو تک محدود ہے یاد رہیں۔ اب دو کے بعد یا ”امساک بمعروف“ (البقرة: ۲۲۹) یعنی: تیسری طلاق دیدینا ہے، جو مغلط ہے جیسا کہ تسریح باحسان کی تفسیر طلاق ثلاثہ بروایت انس بن مالک وغیرہ آں حضرت سرور کائنات ﷺ سے وارد ہوئی، جسے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۵/۴۸۵) میں نقل کیا ہے:

”عن عائشة قالت: كان الناس والرجل يطلق امرأته ما شاء الله أن يطلقها، وهي امرأة إذا ارتجعها وهي في العدة، وإن طلقها مائة مرة، أو أكثر، حتى قال رجل لأمراته: والله لا أطلقك مني ولا أويك أبدا، قالت: وكيف ذاك؟ قال: أطلقت فكلما همت عدتك أن تنقضي راجعتك، فذهبت المرأة حتى دخلت على عائشة فأخبرتها: فسكتت عائشة حتى جاء النبي فأخبرته، فسكت النبي ﷺ حتى نزل القرآن: ”الطلاق مرتان فإمساک بمعروف أو تسريح باحسان“۔ (۱)

تأویل کرنے والوں کے لئے اس حدیث نے ”فإمساک“ کی ”فا“ کا فیصلہ بھی کر دیا، کیوں اس کا خلاصہ مضمون عقل سلیم پر مخفی نہیں، یہ حدیث بتاتی ہے کہ طلاق رجعی بے شمار بمعنی لا تقف عند حد نہیں ہے بلکہ طلاق رجعی دو تک محدود ہے، وہ بھی اس طرح کہ مرہ بعد مرہ ہو، اب اس دو کے بعد یا ”امساک بمعروف“ یعنی: رجعت ہے، یا ”تسريح باحسان“ یعنی: طلقہ ثالثہ ہے، کما مر لیکن بعض اہل علم کا یہ فرمانا کہ فاء تعقیب کی ہے، تعقیب کو اگر ”مرتان“ پر لیں اور ہریرہ پر نہیں، تو یہ خرابی لازم آتی ہے کہ پہلی دفعہ کے بعد ”امساک بمعروف“ کا اختیار نہ ہو، حالاں کہ ہے۔

میں اس پر یہ عرض کرتا ہوں کہ پہلی مرہ کے بعد ”امساک بمعروف“ کا حکم خود اسی ”الطلاق مرتان“ کے لام سے مفہوم ہوتا ہے، کیوں کہ حدیث منقول جو مطلوب بتاتی ہے، وہ یہ ہے کہ طلاق رجعی جس میں ”امساک“ کا حق حاصل ہے دو تک ہے، نہ جیسا کہ جاہلیت کے زمانہ میں دستور تھا، کیوں کہ یہ آیت جاہلیت کے رواج کے رد کرنے کے لئے نازل ہوئی۔ پس ”الطلاق“ کا لام جو عہد خارجی ہے اس کا معبود وہی طلاق رجعی غیر محدود و مروجہ زمانہ جاہلیت ہے، جس کی تحدید اس آیت نے کی، یہ وہ مطلب ہے جو حدیث مذکورہ بالا نے ظاہر کیا۔

بعض اہل علم اس آیت کا معنی اس طرح بیان کرتے ہیں: ”الطلاق الشرعی: تطليقة بعد تطليقة“ ان کے نزدیک لام سے اشارہ اس طلاق کی طرف ہے جو شرعی ہے، نہ اس طلاق کی طرف جو مروجہ معبود زمانہ جاہلیت تھا، اور ”مرتان“ سے مراد دو تک کی تحدید نہیں ہے، بلکہ مرہ بعد مرہ غیر مجتمعہ ہے، جو طلقہ ثالثہ کو بھی شامل ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ طلاق شرعی مرہ بعد مرہ ہے۔ اس بناء پر ”فإمساک“ کی فاء تعقیب کے لئے نہ ہوگی، یہاں صرف اجتماع کی نفی منظور و مقصود ہے، پس طلقہ ثالثہ بھی اس میں شامل ہو گیا، اور اس ”امساک“ کی تعقیب نہیں سکتی۔ اس لئے کہ یہ ”فا“ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوا کہ طلاق کی اپنی کیفیت تو معلوم ہو گئی

کہ مرتہ بعد مرتہ ہو، لیکن یہ نہیں معلوم ہوا کہ طلاق پر کیا حکم مرتب ہو؟۔ جواب یہ دیا گیا کہ طلاق دینے والے پر دو باتوں سے ایک واجب ہے۔ یا تو ”امساک“ کرے اگر طلاق رجعی ہے اور ”تسریح باحسان“ کرے، اگر طلاق بائنہ مغلطہ ہے۔ یہ مطلب بھی ہر طہر میں طلاق واقع ہو سکے، منافی نہیں ہے۔

عبدالسلام مبارکپوری

(جریہ اہل حدیث امرتسر ج: ۱۳: ۵)

۱۵/ ذی الحجہ ۱۴۳۳ھ / ۳/ دسمبر ۱۹۱۵ء)

## کتاب البیوع

س: ہمارے ملک میں ”بیع سلم“ کا رواج اس طرح ہے کہ: ایک شخص ماہ اسارٹھ یا ساون وغیرہ میں غریب ضرورت مندوں کو پہلے روپے دے دیتا ہے، اس شرط پر کہ ۲۵ یا ۲۸ یا ۳۲ سیر فی روپیہ مکئی کا غلہ بھادوں، ماہ منگر میں لے گا، اور یہاں عام طور پر ماہ منگر میں عرصہ سے فی روپیہ ۱۶ سیر غلہ مکئی کا بھاؤ ہوتا ہے، اور جینھ میں اس کا بھاؤ چار پانچ روپے من ہوتا ہے۔ اس سال اس علاقہ پونچھ میں مکئی کا بھاؤ ماہ منگر میں ہی پانچ روپے من ہے، بیع سلم کرنے والوں نے غریب ضرورت مندوں سے فی روپیہ ۲۵ سیر مکئی وصول کیا ہے، جس سے غریب دینے والے ناراض ہیں کہ یہ بیع سلم خوب ہوئی کہ ایک روپیہ کے تین روپے دینے پڑ رہے ہیں۔ اگر سودی سو روپے ہوتے تو زیادہ سے زیادہ ایک روپیہ کے بجائے سواروپیہ دینا پڑتا۔ بیع سلم نام رکھ کر تین گنا وصول کیا جاتا ہے کیا ایسی بیع سلم جائز ہے؟ نیز بیع سلم میں کون کون سے شرائط؟ اور بیع سلم کس حد تک جائز ہے؟

حسن محمد۔ پونچھ ریاست کشمیر

ج: بیع سلم میں ان امور کی پابندی اور رعایت ضروری ہے:

- (۱) مُسلم فیہ (بیع) کی تعیین اور توصیف۔ یعنی: اوصاف کا ضبط و تعیین جن کے اختلاف سے ثمن پر اثر پڑے۔
- (۲) مُسلم فیہ کی مقدار کی تعیین، وزن کے اعتبار سے (اگر موزون ہے)، یا پیمانہ کے اعتبار سے (اگر وہ کیلی ہے)، یا گنتی و شمار سے (اگر وہ عددی ہے)

(۳) بیع کی حوالگی کے وقت، یعنی: مہینے اور تاریخ کی تعیین۔

(۴) مجلس بیع میں ثمن (راس المال) کا مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کر دینا۔

(۵) حوالگی کے مقررہ مہینے اور تاریخ میں بیع عام طور پر ملتا ہو۔

(۶) حوالگی کی جگہ اور مقام کی تعیین اگر بیع کا حمل و نقل محتاج اخراجات ہو، ایسی حدیث، یا اثر، یا فقہی قول میری نظر سے نہیں گزرا جس سے یہ معلوم ہو کہ بیع کی حوالگی کے مقررہ وقت میں، بازار یا قصبہ یا گاؤں کے اندر عام طور پر بیع کا جو نرخ ہے، اور مسلم یعنی: بائع اور رب السلم و مسلم الیہ یعنی: مشتری کے درمیان جو نرخ طے ہوا ہے۔ ان دونوں نرخوں میں کس قدر تفاوت ہو، تو یہ بیع سلم جائز ہوگی، اور کس



قدر تفاوت ہو، تو ناجائز و مکروہ ہوگی۔

شریعت نے بظاہر اس امر کو مستم الیہ (بائع) کے اختیار تیزی و مصنحت بینی پر چھوڑ دیا ہے کہ اپنا نفع اور نقصان دیکھ کر اور سمجھ کر کسی سے بیع مسلم کا معاملہ کرے۔ کیوں کہ کوئی شخص اس کو اس معاملہ پر مجبور نہیں کر سکتا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مسلم میں باوجود ایک گونہ ”غرض“ پائے جانے کے، اس کو محض اس لئے جائز رکھا ہے کہ مسلم الیہ اپنی ضروریات پوری کر سکے، اور رب المسلم کو نسبتہ ارزاں نرخ پر غلہ حاصل ہو جائے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: ”السلم جائز، لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات، يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها لتكامل، وقد تعوزهم النفقة، فجوز لهم السلم، ليرتفقوا ويرتفق المسلم، بالإسترخاص“ (المغنی ۳۸۵/۶)۔

لیکن شریعت کے عام مصالح و نظام کا لحاظ رکھتے ہوئے، سوال میں درج شدہ صورت یعنی: نرخوں میں ”دو گونہ“ اور ”سہ گونہ“ تفاوت و فرق والی بیع مسلم، جیسا کہ اب رائج ہو گئی ہے، بلاشبہ ممنوع و مکروہ ہے۔ کیوں کہ اس طرح ضرورت مندوں کی ضرورت و بے بسی و مجبوری سے فائدہ اٹھا کر ان کا خون چوسا جاتا ہے، جو پوری یہودیت اور بنیائین ہے۔ حکومت کافرہ محاصل سے کسانوں کی کمر توڑ رہی ہے۔ اور یہ ساہوکار رہا سہا خون بھی چوس لیتے ہیں۔ وسعت رکھنے والے مسلمانوں کو ایسی بیع سے پرہیز کرنا چاہئے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”سیائی علی الناس زمان عضوض، بعض الموسر علی ما فی یدہ، ولم یؤمر بذلك، قال اللہ تعالیٰ: ”ولا تنسوا الفضل بینکم“، و یبایع المضطرون، و قد نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع المضطر“ (ابو داؤد) (۱)۔

قال الخطابی: ”هذا یكون من وجهین، أحدهما أن یضطر إلى العقد من طریق الإكراه علیہ، وهذا بیع فاسد لا ینعقد، والثانی: أن یضطر إلى البیع لیدین ركبہ، أو مؤنة ترهقه، فیبیع ما فی یدہ بالوکس من أجل الضرورة، فهذا سبیلہ فی حق الدین، والمرؤة أن لا یباع علی هذا الوجه، ولكن یعان ویقرض الی المیسرة، أو تشتري سلعته بقیمتها“ انتہی۔ (معالم السنن ۳/۵)۔

مسلمان کے لئے سود لینا اور دینا دونوں حرام ہیں۔ خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ ارشاد ہے: ”لعن اللہ آکل الربوا و مؤکله“۔ الحدیث (۲) اور ارشاد ہے: ”أحل اللہ البیع و حرم الربوا“ (البقرہ: ۲۵۷)۔

(محدث دہلی ج: ۳، ۳: جمادی الآخر ۱۳۶۶ھ / مئی ۱۹۴۷ء)

(۱) کتاب البيوع باب فی بیع المضطر (۳۳۸۲) ۳/۳۷۶ (۲) بخاری کتاب اللباس باب من لعن المصور ۶۷/۷، مسلم کتاب

المساقاة باب لعن آکل الربوا و مؤکله (۱۵۹۷) ۳/۱۲۱۹۔

س: ایک شخص ایک روپیہ قرض لیتا ہے، اور کہتا ہے کہ ایک ہفتہ میں یا دو ہفتہ میں ایک سیر گھی آپ کو دوں گا، گھی کا نرخ مثلاً: پندرہ چھٹانک ہے؟

ج: یہ صورت بیع سلم کی ہے، جو شرعاً جائز ہے، واللہ اعلم۔

(محدث دہلی ج: ۱۱: اش: ۱: جمادی الاول ۱۳۶۵ھ / اپریل ۱۹۴۶ء)

س: امام ترمذی نے کتاب البیوع میں جو تفسیر امام شافعی کی بیعتین فی بیعۃ لکھی ہے، اور فرمایا: ”هذا تفارق عن بیع بغیر ثمن معلوم، ولا بدری کل واحد منهما علی ما وقعت علیہ صفقته“ (۱) اس کا مطلب واضح الفاظ میں بیان کریں، یہ تفارق بغیر ثمن معلوم کیسے ہوا؟ جبکہ آپس میں فریقین بشرط ذکر ثمن ایجاب و قبول کرتے ہیں۔ غور کر کے توجیہ وجیہ بیان کریں۔  
عطاء الرحمن۔ از کھنڈیلہ۔ جے پور

ج: بیعتین فی بیعۃ کی پانچ صورتیں ہیں جن کو ابن رشد نے ”بدایہ“ (۱۵۳/۲) میں بالتفصیل بیان کیا ہے۔ ان میں سے امام ترمذی نے دو تفسیر ذکر کی ہے، اور غالباً یہ دونوں تفسیریں امام شافعی کی بیان کردہ ہیں۔ اگرچہ امام ترمذی نے پہلی تفسیر ان کی طرف منسوب نہیں کی ہے۔

جو لوگ ان دونوں صورتوں کو ناجائز کہتے ہیں، ان کے نزدیک منع اور عدم جواز کی ایک علت جہالت ثمن بھی ہے غیر مالک فابانہ عللہ بسند الذریعة الموجبة للربا۔ اور بعض کے نزدیک عدم رضا بھی ہے، لیکن یہ علت دوسری تفسیر کے ساتھ مخصوص ہے۔ بہر حال هذا تفارق عن بیع بغیر ثمن معلوم الخ دونوں صورتوں کے عدم جواز کی علت ہے۔

پہلی صورت میں تفارق بغیر ثمن معلوم یعنی: ثمن کا غیر معین اور مجہول ہونا تو ظاہر ہے، کیونکہ پہلی تفسیر کا حاصل اور اصل مقصود یہ ہے کہ بائع نے مشتری سے یہ کہا کہ: یہ کپڑا نقد اس روپے میں اور ادھار بیس میں، میں نے تمہارے ہاتھ فروخت کر دیا، اور مشتری نے صرف یہ کہا کہ: میں نے خرید لیا، یہ تعین نہیں کی کہ میں نے ادھار خریدا یا نقد خریدا، بلکہ بغیر ادھار یا نقد کی تعین کئے ہوئے صرف اشتراکیت ثوبک هذا کہہ کر الگ ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ بائع کو کچھ پتہ اور خبر نہیں کہ قیمت کپڑے کی دس روپے مشتری کے ذمہ واجب الادا ہوئی یا نہیں، اور وہ کس قدر کا مستحق و مالک ہوا کہ اس کا مشتری سے مطالبہ کرے۔ اسی طرح مشتری کو بھی نہیں علم کہ اس کے ذمہ کون سی رقم واجب الادا ہے؟ غرض یہ کہ ثمن معین معلوم نہیں ہوئی بلکہ مجہول اور غیر معلوم رہی۔ ہاں اگر مشتری نے قبول میں یہ کہہ دیا کہ میں نے ادھار خریدا، یا یہ کہا کہ نقد خریدا، تو یہ تفارق عن بیع ثمن معلوم و معین ہوا، اور ثمن مجہول و غیر معلوم نہیں رہی، اس لیے جائز ہوگی۔

اس پہلی صورت کے متعلق خطاب فرماتے ہیں: ”فہذا لا يجوز، لأنه لا يدري أيهما الثمن الذي يختاره منهما، فيقع به العقد، وإذا جهل الثمن بطل العقد، قال: وأما إذا باه بأحد العقدين في مجلس العقد، فهو صحيح لا خلاف فيه، وماسواه لغو لا اعتبار به“ انتھی۔ (معالم السنن ۵/۹۷)۔

وقال في المغنی (۶/۳۳۳): ”لأن الثمن مجهول، فلم يصح كالبيع بالرقم المجهول، ولأن أحد العوضين غير معين ولا معلوم، فلم يصح، كما لو قال: بعثك أحد عبیدی، وقد روى عن طاؤس والحکم وحماد أنهم قالوا: لا بأس أن يقول أبيعك بالنقد بكذا، وبالنسئة بكذا، فيذهب على أحدهما، وهذا محمول على أنه جرى بينهما بعد ما يجري في العقد، فكان المشتري قال: أنا آخذه بالنسئة بكذا، فقال: خذه، أو قدر ضیت ونحو ذلك، فيكون عقدا كافيا“ الخ۔

وقال ابن رشد: ”منعه الشافعی وأبو حنيفة، لأنهما افترقا على ثمن غير معلوم، قال: فعلة امتناع هذا الوجه عند الشافعی وأبی حنيفة من جهة جهل الثمن، فهو عندهما من بیوع الغرر التي نهى عنهما“ انتھی۔ (بداية المجتهد ۲/۱۵۳)۔

دوسری صورت میں بھی (باوجود فریقین کے بشرط ذکر ثمن ایجاب وقبول کرنے کے) تفارق بغیر ثمن معلوم و تحقیق اور ثابت ہے، اور یہ دو حیثیت سے:

اول: یہ کہ بائع نے اپنے مکان کی ثمن صرف الف مثلاً نہیں قرار دی، بلکہ اس کے ساتھ مشتری پر یہ شرط لگا کر کہ تم اپنا غلام الف (مثلاً) میرے ہاتھ فروخت کرو، اپنے مکان کی ثمن دو چیزوں کا مجموعہ قرار دیا، ایک الف۔ اور دوسرا مشتری کا اپنے غلام کو الف میں بائع کے ہاتھ فروخت کرنا، اور ظاہر ہے کہ غلام فروخت کرنے کی شرط کا ایفاء مشتری کے ذمہ لازم نہیں ہے۔ اس طرح ثمن کا ایک حصہ ساقط ہو گیا اور باقی حصہ ثمن کا یعنی الف چوں کہ بائع صرف اس مقدار پر راضی نہیں ہوگا، بلکہ کچھ اور کا طالب ہوگا جو غیر متعین ہے، اس لئے ثمن غیر معلوم اور مجہول ہوئی، و نیز اس صورت میں مثنون کا بھی مجہول ہونا لازم آتا ہے۔

لاعلیٰ قاری لکھتے ہیں: ”لأنه يؤدي إلى جهالة الثمن، لأن الوفاء ببيع الجارية، أو في مثال الكتاب الغلام بدل الجارية لا يجب، وقد جعله من الثمن، وليس له قيمة، فهو شرط لا يلزم، وإذا لم يلزم ذلك، بطل بعني الثمن، فيصير ما بقي من المبيع في مقابلة الثاني مجهولا“ انتھی (۱)۔

وقال الخطابی: ”هذا أيضا فاسد، لأنه جعل ثمن العبد عشرين دينارا، و شرط عليه أن يبيع جارية بعشرة دنانير، وذلك لا يلزمه، فإذا لم يلزمه ذلك سقط بعض الثمن، وإذا سقط بعضه صار الباقي مجهولا“



انتهی (معالم السنن ۵/۹۷).

وقال ابن قدامة: "لأن العقد لا يجب بالشرط، لكونه لا يثبت بالذمة. فيسقط، فيفسد العقد، لأن البائع لم يرض به إلا بذلك الشرط، فإذا فات، فات الرضى به" انتهى. (المغنی ۶/۳۳۳).

اس دوسری تفسیر کے مطابق دوسری حیثیت سے جہالت ثمن یوں متحقق ہے کہ: اگر بائع اور مشتری الگ الگ معاملہ کرتے، اپنے اپنے بیع یعنی: مکان اور غلام یا لونڈی کا، اور ایک ساتھ بطریق مذکورہ بیع نہ کرتے تو یقیناً، بائع اپنے مکان کو صرف ایک الف میں، اسی طرح مشتری اپنی لونڈی یا غلام کو محض ایک الف میں فروخت نہیں کرتا، بلکہ اس سے کہیں زیادہ قیمت وصول کرتا جو غیر معلوم ہے، صورت اجتماع میں اصل قیمت سے کم پردونوں راضی ہو گئے ہیں محض اس لئے کہ بائع مکان کو عمدہ غلام کم قیمت پر مل رہا ہے، اور مشتری کو اچھا مکان کم داموں مل رہا ہے۔ اس طرح بائع کو غلام یا لونڈی کا نفس الامردام (ثمن) اور مشتری کو مکان کی واقعی قیمت معلوم نہیں ہوئی بلکہ مجھول رہی۔

ابن رشد بدایہ ۲/۱۵۳ میں لکھتے ہیں: "فنص الشافعی علی أنه لا يجوز، لأن الثمن فی کلیهما یكون مجهولاً، لأنه لو أفرد المبیعین، لم يتفقا فی کل واحد منهما علی الثمن، الذی اتفقا علیہ فی المبیعین فی عقد واحد، وأصل الشافعی فی رد بیعتین فی بیعة، إنما هو جهل الثمن أو المثلون" انتهى.

هذا ما ظهر لی فی تحقیق المقام واللہ أعلم.

(محدث دہلی ج: ۱ اش: ۱ جمادی الاول ۱۳۶۵ھ / اپریل ۱۹۴۶م)

س: ایک مسلمان کی دکان بننے کی ہے جس میں وہ سودا مثلاً: آٹا یا گھی یا چاول وغیرہ بیچتا ہے، ایک چیز مثلاً: آٹے کا بھاؤ ساڑھے گیارہ سیر روپیہ کا ہے، ایک شخص ادھار خریدنا چاہتا ہے۔ دکاندار اس کو دس سیر روپے کا دیتا ہے اور دوسرا شخص نقد خریدنے کے لئے آتا ہے اس کو دکاندار ساڑھے گیارہ سیر دیتا ہے کیا ایسا کرنا جائز ہے؟

(محمد شریف ولد چودھری محمد اسماعیل ہری پور پنجاب)

ج: اس طرح فروخت کرنا بلا شک و شبہ جائز ہے۔ ناجائز ہونے کی کوئی دلیل اور وجہ نہیں پائی جاتی ہے۔ ارشاد ہے: "أحل الله البيع وحرم الربوا" (البقرة: ۲۷۵)، عن أبی ہریرة قال: "نهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعة" (احمد، ترمذی، نسائی) (۱)۔

وقد فسر بعض أهل العلم قالوا: بیعتین فی بیعة، أن یقول: أبیعتک هذا الثوب بنقد بعشرة، بنسیئة

(۱) مسند احمد ۲/۴۳۲، ترمذی کتاب البیوع باب ما جاء فی النهی عن بیعتین فی بیعة (۱۲۳۱) ۳/۵۳۲، نسائی کتاب البیوع باب

بیعتین فی بیعة ۷/۹۵.

بعشرين، ولا يفارقه على أحد البيعين، فإذا فارقه على أحدهما، فلا بأس إذا كانت العقدة على واحد منهما، بأن قال البائع: أبيعك هذا الثوب بنقد عشرة وبنسأة بعشرين، فقال المشتري: اشتريته بنقد عشرة، ثم نقد عشرة دراهم، فقد صح هذا البيع، وكذلك إذا قال المشتري اشتريته بنسنة بعشرين، وفارق البائع على هذا صح البيع، لأنه لم يفارقه على ابهام وعدم استقرار الثمن، بل فارقه على واحد معين منهما“  
(تحفة الأئمة ج ۲/۲۳۶)۔

قال الشوكاني: ”وقالت الشافعية والحنفية والجمهور أنه يجوز، لعموم الأدلة القاضية بجوازه، وهو الظاهر، (الى أن قال) لا إذا قال من أول الامر نسينة بكذا فقط، وكان أكثر من سعر يومه“ (نيل الاوطار ۵/۲۵۰) غرض یہ کہ سوال میں بیع کی جو صورت مذکور ہے شرعاً بلا کراہت جائز اور مباح ہے۔ علمائے اہل حدیث کے نزدیک بھی، اور شوافع و احناف کے نزدیک بھی۔

(محدث دہلی ج: ۱ جمادی الآخر ۱۳۶۵ھ / مئی ۱۹۴۶ء)

س: ایک تبلیغی جلسہ میں ہمارے کسی بھائی نے علماء کرام کے سامنے بطور استفتاء یہ مسئلہ پیش کیا: اناج، گندم وغیرہ نرخ کے خلاف اودھار کی صورت میں قیمت بڑھا کر فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو دو مولوی صاحبان نے دو متضاد فتوے لکھ کر دیئے، جن کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے۔

گزارش ہے کہ ان ہر دو فتوؤں پر بامعان نظر غور فرما کر محاکمہ فرمادیں کہ کونسا فتویٰ صحیح ہے؟ اور وجوہ ترجیح بھی رقم فرمادیں، اس مسئلہ کی ہمارے ملک میں بہت چھیڑ چھاڑ ہوتی ہے۔ اور زمینداروں کے لین دین میں اکثر پیش آتا ہے۔ لہذا ضرور مدلل محاکمہ فرمادیں۔ سائل کے سوال کے جواب میں ایک مولوی صاحب یوں لکھتے ہیں:

”ہاں درست ہے، کیوں کہ منع کی کوئی دلیل نہیں۔ اس کے جواز پر عام ادلہ دلالت کرتی ہیں جن سے بتراضی فریقین بیع جائز ثابت ہے۔ لیکن خاص یہ صورت بعینہ کسی حدیث میں مذکور نہیں۔ لہذا عموم ادلہ کے تحت جائز ہوگی۔ نیل الاوطار ۵/۲۵۰ میں ہے: ”وقالت الشافعية والحنفية وزيد بن علي والمؤيد بالله والجمهور أنه يجوز، لعموم الأدلة القاضية بجوازه، وهو الظاهر“ کذا فی الفتاویٰ النذیریة۔

دوسرے صاحب اس کے خلاف یوں رقم طراز ہیں:

”صورت مذکورہ بالا صورت بیاع کی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ”یا ایہا الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل، إلا أن تكون تجارة عن تراض منکم“ (النساء: ۲۹)۔ یہ بیع ”عن تراض منکم“ کے خلاف ہے، کیوں کہ وہ بڑھ کر لینے والا

مجبوراً رضی ہوتا ہے، بخوشی دل نہیں چاہتا کہ بجائے دس روپے کے بارہ روپے دے، اور یہ اظہر من الشمس ہے۔ اگر ظاہری رضامندی سبب جواز ہو جائے تو بیع پر بھی رضا طرفین ہو جاتی ہے، دیگر صحیح حدیث میں وارد ہے کہ ”لاربا إلا فی النسیئة“ (رواہ البخاری) (۱) اور ظاہر ہے کہ مزید رقم عوض ادھار کے ہے وذلک بین انتھی۔

پس مسئلہ یہ ہے کہ گندم نو روپے من نقدی فروخت ہوتی ہے۔ ایک غریب نقد قیمت نہیں دے سکتا، وہ ادھار پر گندم خریدنا چاہتا ہے۔ بائع کہتا ہے کہ ادھار پر لے جاؤ بارہ روپے من دوں گا۔ مشتری منظور کر کے لیتا ہے اور حسب وعدہ قیمت چھ ماہ یا سال کو ادا کر دیتا ہے۔ یہ جائز ہے یا نہیں؟ علماء مختلف الرائے ہیں۔ آپ محققانہ محاکمہ صادر فرمائیں۔ دیگر یہ عرض ہے کہ امام شوکانی نے اس بحث پر ایک رسالہ بھی شائع کیا تھا جس کا ذکر ”نیل“ میں ہے، وہ کہیں ملتا ہو تو اطلاع فرمادیں۔

عبدالقادر حصاری مبلغ اسلام۔ دلپ سنگھ والا۔ ریاست فریدکوٹ

ج: میرے نزدیک مجیب اول کا جواب حق اور صحیح ہے، اور مجیب ثانی کا مخدوش وغیر صحیح۔ میرے نزدیک اس طرح کی بیع جائز اور مباح ہے۔

(۱) قرون مشہود پہا بالآخر سے اب تک اس پر عمل ہوتا چلا آیا ہے کما یظہر من تفسیر بیعتین فی بیعة، وإلما احتیج إلی النهی عن ذلک، ولا یخفی أن علة النهی ومناط المنع فیما قیل، إنما هو عدم استقرار الثمن، ولا یتحقق ذلک إلا إذا قال: نقداً بكذا ونسئاً بكذا، ولا یفارق علی أحدا لثمنین، فهذه هی صورة بیعتین فی بیعة، وأما إذا فارق علی أحد الثمنین، فلا یشمله النهی المذكور، وكذا لا یدل الحدیث المذكور علی منع ما قال من أول الأمر نسئاً بكذا فقط، وكان أكثر من سعر یومه، وقد نبه علی ذلك العلامة الشوکانی فی النیل والسیل الجرار، ولم یرد حدیث آخر یمنع من ذلک، ویدل علی النهی عنه، فلا ینبغی أن یشك فی جوازه، ومن ادعی المنع، فعلیه أن یأتی بدلیل صریح قوی، ودونه قلیل الجبال۔

(۲) معاملات میں اصل اباحت ہے تا وقتیکہ کوئی دلیل کراہت دُفع کی موجود نہ ہو۔ وہ معاملہ مباح رہے گا، ارشاد ہے: ”ما سکت عنه، فهو عفو“ (أو كما قال) (ترمذی (۲)۔

(۳) بیع کے جواز کا مدار اگر عوضین اشیاء متقوّمہ عند الشرع سے ہیں اور ان کی بیع کی حرمت پر کوئی صریح نص موجود نہیں ہے، تراضی طرفین پر ہے، اور صورت تنازع فیہا میں فریقین کی رضامندی بلاشبہ متحقق ہے۔ اس لئے بیع جائز ہوگی۔ ”مأراه المسلمون

(۱) بخاری کتاب البیوع باب بیع الدینار بالدینار ۳/۳۱۔ (۲) کتاب اللباس باب ما جاء فی لبس الفراء (۱۷۲۶) ۴/۲۲۰ عن سلمان بلفظ: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء، فقال: الحلال ما أحل الله فی کتابه، والحرام ما حرم الله فی کتابه، وما سکت عنه فهو مما عفا عنه۔



حسناء، فهو عند الله حسن“ الحدیث (ابن مسعود وقد روی مرفوعاً إلى النبی ﷺ) (۱)۔

مجبب ثانی نے صورت متنازع فیہا کو بیاج بتاتے ہوئے منع کی دودلیل ذکر کی ہیں:

دلیل اول کا خلاصہ یہ ہے کہ بیع کے جواز کے لئے قلبی رضامندی شرط ہے، اور زیادہ قیمت دے کر خریدنے والا زیادہ قیمت دینے پر دل سے راضی نہیں ہوتا اور اگر ظاہری رضامندی کافی ہو جائے تو بیاج بھی جائز ہونا چاہیے، کیوں کہ یہ معاملہ بھی طرفین کی رضامندی سے ہوتا ہے۔

**تنقید:**

(۱) فاضل مجیب کا فرض تھا کہ بیع کے جواز کے لئے قلبی رضا کے تحقق کی شرطیت پر دلیل قائم کرتے، لیکن افسوس ہے کہ انہوں نے

اس پر کوئی دلیل نہیں پیش کی اور نہ پیش کر سکتے ہیں۔ ہمارے نزدیک دلی رضامندی کا وجود تحقق صحت بیع کے لئے شرط نہیں ہے۔

(۱) اس لئے کہ کسی دلیل شرعی سے اس کی شرطیت ثابت نہیں۔

(۲) اور اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ اس صورت کو بیع المفسر کی صورت ثانی کا مصداق قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور بیع المفسر اگرچہ

اہل علم کے نزدیک مکروہ ہے لیکن سب کے نزدیک صحیح ہو جاتی ہے، عون المعبود (۲۳۵/۹) حتی کہ صاحب حدائق الاذہار جو بیع متنازع فیہا

کو حرام کہتے ہیں: ”ویحرم بیع الشئی، بأكثر من سعر يومه، لأجل النساء“ بیع مفسر کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں

: ”ویصحان من الأعمی، ومن المصمت، ومن الآخرس بالإشارة، وکل عقد إلا الأربعة، ومن مضطر، ولوغبین

فاحشاً إلا للجوع“۔

معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک صورت متنازع فیہا کی حرمت کی وجہ یہ نہیں ہے کہ قلبی رضامندی مفقود ہے۔ ورنہ مضطر کو بھی ممنوع قرار

دیتے۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ مانعین کے نزدیک بھی صحت بیع کے لئے قلبی رضامندی ضروری نہیں ہے۔

(۳) اور اس لئے کہ اشیاء مستربو یہ منصوصہ میں اتحاد جنس کے وقت بغیر تفاضل کے نقداً بیع جائز ہوتی ہے، خواہ عوضین ردی ہوں یا

جید ہوں، یا ایک ردی ہو اور دوسرا جید، غرض جودۃ اور رداءۃ کا اعتبار نہیں ہوتا، اور کھولے سونے کا عمدہ سونے کے بدلے میں بیچنا اسی

وقت جائز ہوگا، جب دونوں وزن میں برابر ہوں اور نقداً نقد معاملہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ کوئی شخص بھی عمدہ کو ردی کے عوض میں برابر

سرا بر فروخت کرنے کے لئے دل سے راضی نہیں ہوگا، لیکن باوجود عدم تحقق رضاء قلب کے، یہ بیع شرعاً جائز اور صحیح ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ

رضاء قلبی کا اعتبار اس طرح نہیں ہے جیسا کہ فاضل مجیب نے سمجھا ہے۔

(۴) اور اس لئے کہ بیع کے عیب پر مطلع ہونے کے بعد، عدم رضاء کے باعث مشتری کو اختیار ہوتا ہے کہ بیع کو رد کر دے۔ فوراً

سرے سے بیع کے باطل اور کالعدم ہونے کا حکم نہیں لگادیا جاتا۔ غرض یہ ہے کہ اطلاع علی العیب کے بعد مشتری کی رضاء قلبی کا تحقق نہیں ہوتا اور اس کو اس کے بعد اختیار ہوتا ہے کہ بیع کو رد کر دے یا راضی ہو کر بیع کو لازم کر دے۔

عدم تحقق رضائے قلبی کے زمانے میں لزوم بیع کا توقف، علامت ہے اس امر کی کہ بیع کی صحت کے لئے دلی رضامندی کی تحقق ضروری نہیں ہے۔ ورنہ اطلاع علی العیب کے بعد یہ بیع فوراً ہی باطل ہو جاتی، اور اگر مشتری آگے چل کر اس بیع معیوب پر راضی ہوتا تو تجدید بیع ضروری ہو جاتی۔ اور یہ معلوم ہے کہ تجدید بیع کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۵) اور اس لئے کہ اگر واقعی رضاء قلبی کا تحقق شرط ہے، تو لازم ہوگا کہ جنگ کے زمانہ میں اس شخص کے لئے بھی کنٹرول سے زیادہ قیمت پر فروخت کرنا شرعاً جائز نہ ہو، جس نے کوئی چیز مقررہ قیمت سے زیادہ پر خریدی ہو۔ کون ہے جو مقررہ قیمت سے زیادہ دوگنی چوگنی قیمت پر خریدنے کے لیے تیار ہوگا!!۔ پس بسبب عدم تحقق رضاء قلبی کے بیع ناجائز ہونی چاہیے۔ اور میں خیال کرتا ہوں کہ فاضل مجیب باوجود عدم تحقق رضاء قلبی کے، اس بیع کو ممنوع اور ناجائز نہ سمجھتے۔

(۶) اور اس لئے کہ سنت الہی یوں جاری ہے کہ جو امور قلوب میں، نفوس میں پوشیدہ اور مخفی ہیں، ان کو افعال و اقوال ظاہرہ کے ذریعہ ضبط کیا جائے، اور یہی اقوال ظاہرہ امور قلبیہ کے قائم مقام ہوں۔ چنانچہ اللہ اور اس کے رسول اور آخرت کی تصدیق ایک مخفی امر ہے، تو ایمان کا اقرار تصدیق قلبی کے قائم مقام کر دیا گیا، اور اسی اقرار پر ایمان کے احکام دائر ہو گئے۔ اسی طرح قیمت اور بیع کے تبادلہ پر متعاقبین کی رضا ایک پوشیدہ امر ہے، تو ایجاب و قبول کو رضاء مخفی کے قائم مقام کر دیا گیا، اور اسی ایجاب و قبول پر بیع کے احکام دائر ہو گئے، یعنی: قیمت اور بیع میں تصرف کرنا اور ہبہ و وراثت وغیرہ سب جائز ہو جاتے ہیں۔ بنا بریں صورت مسئلہ میں جب بغیر جبر و اکراہ کے طرفین کی طرف سے ایجاب و قبول پایا گیا، جو علامت ہے وجود رضاء کی تو بیع جائز اور صحیح ہوگی۔

(۷) اور اس لئے کہ شرعاً بیع مرابحہ جائز ہے، اور ربح کی کوئی مقدار معین نہیں ہے کہ بائع اس سے زیادہ ربح کے ساتھ نہ فروخت کر سکتا ہو، ہاں ”غبن فاحش“ نہیں ہونا چاہیے۔ اور ہر مشتری کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ بیع اس کو اصلی قیمت پر مل جائے، یا اگر بائع کچھ نفع کے ساتھ فروخت کرنا چاہتا ہو، تو بہت تھوڑے نفع پر قناعت کرے۔ غرضیکہ اولاً: تو وہ مرابحہ پر خوب راضی نہیں ہوگا۔ اور اگر مجبوراً اس کو مرابحہ کا معاملہ کرنا ہی پڑے، تو وہ ربح کثیر دینے پر قطعاً دل سے راضی نہیں ہوگا، لہذا فاضل مجیب کی تحقیق کے مطابق عدم تحقق رضاء قلبی کی وجہ سے بیع مرابحہ بربح کثیر ناجائز ہونا چاہیے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ شرعاً ایسی بیع جائز اور مباح ہے۔ معلوم ہوا کہ تحقق رضاء قلبی ہقیقہ شرط نہیں ہے۔

(۲) اور اگر بالفرض واقعی دلی رضاء کا تحقق اور حصول شرط ہو، تو صورت متنازع فیہا میں دلی رضا کے فقدان پر کوئی دلیل اور قرینہ واضحہ بینہ موجود نہیں ہے۔ فاضل مجیب نے اس چیز کو ناظر من الشئس بتاتے ہوئے اپنے خیال میں اس پر ایک قرینہ پیش کیا ہے کہ دس کے

بجائے بارہ دینے پر دل، بخوشی راضی نہیں ہو سکتا۔

لیکن میرے نزدیک یہ چیز عدم تحقق رضا کی دلیل نہیں بن سکتی۔ کیوں کہ ”بیع المحابث“ میں ایک بیع مسلم بھی ہے جو باتفاق امت جائز اور مشروع ہے۔ حالاں کہ اس بیع میں رب المسلم زر مسلم راس المال کو پیشگی دینے کے باعث، زمان تسلیم کے عام نرخ سے زیادہ نرخ پر مسلم الیہ سے معاملہ طے کرتا ہے (مثلاً: اگر اس وقت نرخ عام طور پر ۱۰ سیر کا ہوگا، تو وہ ۱۲ سیر پر معاملہ کرے گا اور مسلم الیہ روپیہ کی ضرورت سے مجبور ہو کر، مسلم فیہ کو عام نرخ سے زیادہ دینے پر راضی ہو جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دس سیر کے بجائے ۱۲ سیر دینے پر دل سے کون راضی ہوگا!!) لیکن یہ معلوم ہے کہ ظاہری رضا معتبر ہو جاتی ہے اور بیع شرعاً صحیح ہوتی ہے، اور کوئی صاحب نظر اس مجبوری و ضرورت کو عدم تحقق رضا قلبی کا قرینہ قرار دے کر بیع مسلم کو ناجائز نہیں کہتا۔ پس اسی طرح صورت تنازع فیہا میں بھی فاضل مجیب کا پیش کردہ قرینہ عدم رضائے قلبی کا قرینہ نہیں ہو سکتا، اور اگر بالفرض ہو بھی تو ظاہری رضا کافی ہو جائے گی۔

(۲) اور کیوں کہ اس طرح کی بیع عام طور پر رائج اور معروف ہے، یعنی: اس کا تعلق عموم البیوع سے ہے، اور لوگوں کو اس معاملہ کی ایک طرح عادت ہو چکی ہے۔ اور لوگ اس بیع کوئی چیز نہیں سمجھتے اور اس کا عام دستور ہو چکا ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ مشتری اس بیع کو اپنی رضامندی سے کرتا ہے، لہذا قلبی رضامندی کے فقدان کا دعویٰ کرنا ناقابل فہم ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر نصاً ممنوع بیع کی عادت لوگوں کو ہو جائے تو وہ بھی جائز ہو جائے۔ فافہم۔

(۳) اور کیوں کہ رضا قلبی ایک ایسی چیز ہے کہ اس کا علم صرف مجتہد بہ کو ہو سکتا ہے، دوسرا شخص اس کے متعلق یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ اس کا دل اس معاملہ سے راضی نہیں ہے۔ إلا أن یخبر به المبتلی به، أو تو جد قرینة واضحة قوية، تدل علی عدم تحقق الرضا پس جب مشتری بخیر جبر و اکراہ کے عام رواج کے مطابق یہ معاملہ کر رہا ہے تو اظہر یہ ہے کہ دلی رضا سے کر رہا ہے۔ مشہور ہے: مرگ انبوه شنے دارد۔

(۴) اور کیوں کہ فاضل مجیب نے مشتری کو مکرمہ قرار دینے کے باعث، اس بیع میں عدم حصول رضا قلب کا دعویٰ کیا ہے، لیکن یہ واقعہ اور حقیقت ثابتہ ہے کہ صورت تنازع فیہا میں مشتری مکرمہ نہیں ہے۔ یعنی: وہ اکراہ متحقق نہیں ہے جس میں رضا قلبی مفقود ہوتی ہے اور جو شرعاً فساد بیع کا موجب ہوتا ہے۔

(۵) اور کیوں کہ رضا قلب کلی مشکک ہے، اس کے افراد متساویہ الاقدام نہیں ہوں گے، تحقق رضا میں تفاوت ہوگا، تشکیک ہوگی۔ لہذا صورت تنازع فیہا میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ علی وجہ الکمال والتمام رضا قلبی کا تحقق نہیں ہے۔ یعنی: رضا اکمل نہیں پائی گئی۔ دوسرے سے رضا کے وجود کی نفی کر دینی کسی طرح معقول نہیں ہو سکتی۔

فاضل مجیب نے یہ عجیب و غریب دعویٰ کیا ہے کہ اگر ظاہری رضا سبب جواز ہو جائے، تو بیع پر بھی طرفین کی رضا ہو جاتی ہے۔



مطلب یہ ہے کہ: اگر ظاہری رضا مندی کافی ہو جائے، تو چوں کہ بیاج کا معاملہ بھی طرفین کی رضا سے ہوتا ہے۔ لہذا اس کو ناجائز نہیں کہنا چاہیے۔ لیکن محض قلبی رضا کے فقدان اور ظاہری رضا کے عدم اعتبار کے باعث سماج کا معاملہ شرعاً ناجائز اور حرام ہے۔ اس تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ موصوف کے نزدیک بیاج کے معاملہ کی حرمت کی وجہ اور علت و سبب، عدم وجود رضا قلب ہے اور بس، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ربو اور بیاج کی حرمت کی یہ علت، فاضل موصوف کی مخترع اور ایجاد کردہ ہے اور ان کے دماغ کی اُتج ہے۔ کتاب و سنت میں یہ سب کہیں مذکور نہیں ہے، نہ صراحتہ نہ اشارتہ۔ صرف حرمت منصوص اور مصرح ہے اور علت و سبب مذکور نہیں ہے، اور احکام منصوصہ مصرحہ میں جن کے علل و مصالح منصوص و مصرح نہ ہوں، علت اور مصلحت و حکمت کے پیچھے پڑ کر، اپنے دماغ سے کسی حکمت و علت کو گھڑنا، اور اس کو علی سبیل الجزم حکم (حلت و حرمت، یا جواز و اباحت، یا وجوب و فریضت) کا مدار و مناط قرار دینا، اصحاب حدیث کی شان کے لائق نہیں، بلکہ ان کی روش کے بالکل خلاف ہے۔ یہ طریقہ فقہاء محدثین کا نہیں ہے بلکہ اہل الرائے کا ہے۔

ربو انی نفسہ ایک فتیح اور حرام چیز ہے۔ یہاں تک کہ اس کی قباحتوں اور مضرتوں پر یورپ اور ایشیا بلکہ ساری دنیا کے عقلاء متفق ہیں۔ اور جب اس کی حرمت بغیر ذکر سبب و علت کے مصرح ہے، تو سبب اور وجہ کے پیچھے پڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مومن قانت کی شان یہ ہے کہ حکم الہی کے سامنے سرخم کر دے اور لم ولا نہ کرے، کہ یہ چیز عبدیت کے قطعاً منافی ہے۔ ہاں اگر کوئی سبب ذہن میں آجائے تو اس کو محض ظن کا درجہ دینا چاہیے، اور یہ حکم نہیں لگا دینا چاہیے کہ بلاشبہ شارع کے نزدیک بھی حکم کا یہی سبب ہے، اور جب وہ محض ظنی ہوا، تو اس کے بارہ میں یہ قاعدہ الحکم یدور مع العلة نہیں چل سکتا۔ اور میں تو کہتا ہوں کہ آج کل بیمہ کمپنیوں، بنکوں، تجارتی کمپنیوں کے ربوی معاملات بلاشبہ فریقین کی دلی رضا مندی سے ہوتے ہیں، لہذا فاضل مجیب کی بیان کردہ علت اور ان کی تحقیق کے مطابق بنکوں اور بیمہ کمپنیوں وغیرہ کا ربوی کاروبار جائز اور مباح ہونا چاہیے، کیونکہ یہاں صرف ظاہری رضا مندی نہیں بلکہ قلبی رضا مندی بھی متحقق ہے۔

فاضل مجیب کی دوسری دلیل بھی مخدوش ہے۔ اس لئے کہ ”لا ربا إلا فی النسنة“ کا ظاہری معنی قطعاً مراد نہیں ہے، ورنہ ربو الفضل کو جائز کہنا پڑے گا کما ذهب إلیہ ابن عباس وابن عمر قال الرجوع إلى قول الجمهور و نیز لازم ہوگا کہ ادھار خرید و فروخت جائز بھی نہ ہو، اشیاء ربویہ میں، نہ غیر ربویہ کا۔ کیونکہ ارشاد مذکور کا ظاہری معنی یہ ہے کہ ربو کا تحقق صرف ادھار کی صورت میں ہے خواہ ادھار کی کچھ ہی صورت کیوں نہ ہو۔ حالاں کہ ربو الفضل بلاشبہ اشیاء ربویہ میں حرام ہے، اور غیر ربویہ کی بہت سی صورتوں میں ادھار کا معاملہ بالاتفاق جائز ہے۔ پس لامحالہ ہم کو اس کی تفسیر کے لئے کتب غریب الحدیث کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اور یہ دیکھنا ہوگا کہ عہد نبوی میں ربا کی کوئی صورت رائج تھی؟ اور آنحضرت ﷺ نے کس موقع پر جملہ مذکورہ ”إنما الربو فی النسنة“ ارشاد فرمایا ہے؟ پس بغور پڑھئے علامہ جزری لکھتے ہیں: ”إنما الربو فی النسنة: ہی البیوع الی أجل معلوم ہرگز“

بالتأخیر من غیر تقابض، هو الربا، وإن كان بغير زيادة، وهذا مذهب ابن عباس، كان يرى بيع الربويات متفاضلة مع التقابض جائزاً، وأن الربا مخصوصة بالنسيئة“ (النهاية ۵/۳۵) یہی معنی تقریباً تمام شراح حدیث نے لکھا ہے۔

اب یہ دیکھئے کہ عرب جاہلیہ میں ربا کی کوئی صورت مروج تھی؟۔ موطا مالک (ص: ۲۶۸) میں ہے: ”مالک عن زید بن اسلم، أنه قال: كان الربوا في الجاهلية، أن يكون للرجل على الرجل الحق إلى أجل، فإذا حل الحق، قال: انتقصي أم تربي؟ فإن قضى أخذوا لازاده في حقه، وأخر عنه في الأجل“ انتہی۔ علامہ زرقانی اس کی شرح (۳/۳۲۳) میں لکھتے ہیں: ”بمعنی زاد له في الأجل، ولا خلاف أن هذا الربا الذي حرمه الله تعالى، ولم تعرف العرب الربا إلا في النسيئة، فنزل القرآن بذلك، وزاده ﷺ بيانا، وحرم ربا الفضل كما مر، قاله ابن عبد البر“ انتہی۔

اس کے ساتھ ان توجیہات کو بھی سامنے رکھئے جو شراح حدیث (نووی، کرمانی۔ حافظ وغیرہ) نے حدیث مذکور اور احادیث حرمتہ ربو الفضل کے درمیان تطبیق کے لئے تحریر کی ہیں۔ ان تمام باتوں سے واضح طور پر یہ متحقق ہوتا ہے کہ حدیث مذکور کا معنی وہ نہیں ہے جو فاضل مجیب نے سمجھا ہے، اور یہ کہ اس کا صحیح معنی اور تفسیر صورت تنازعہ فیہا پر قطعاً منطبق نہیں ہوتی۔ اسی لئے وہ علماء بھی جو ضعیف و مجمل کو منع سمجھتے ہیں اور ”مقابل الأجل بالدرهم ربا“ (مبسوط شرحی ۱۳/۱۲۶) جن کا مقولہ ہے۔ صورت تنازعہ فیہا کو ناجائز نہیں کہتے، حالانکہ اس میں تاویل اور نسیئہ کی وجہ سے قیمت زیادہ کر دی گئی ہے اور بظاہر مقابلہ اجل کا دراہم کے ساتھ ہو گیا ہے۔ وجہ اس کی صرف یہ ہے کہ ان کے نزدیک حدیث ”إنما الربا في النسيئة“ کے مصداق سے صورت بجوہ عنہا خارج ہے، اور زید بن اسلم کے قول میں ربا جاہلیہ کی بیان کردہ صورت سے علما نے جو مع کی علت اخذ کی ہے، اور جو فاضل مجیب کی لغزش اور دھوکے کا باعث ہو گئی، وہ یہاں متحقق نہیں ہے۔ مقابلہ الاجل بالدرہم مطلقاً ممنوع نہیں ہے۔ اس لئے صاحب ہدایہ باب المراجحة والتولية ۳/۵۷ میں لکھتے ہیں: ”ولهذا يزاد في الثمن لأجل الأجل“ انتہی۔ قال صاحب البرهان شرح مواهب الرحمن: ”لأن للأجل تأثيراً في نقصان المالية، فالتجار يشترون بالنقد أقل مما يشترون بالنسيئة“ انتہی۔

معلوم ہوا کہ مقابلہ الاجل بالدرہم بیع اور قرض کی خاص صورتوں میں ممنوع ہے، اور صورت تنازعہ فیہا میں ادھار کی وجہ سے جس قدر قیمت زیادہ کر دی جاتی ہے، وہ حد منع سے خارج ہے، اس لئے کہ یہ زیادہ ابتداء ہی سے بیع میں ظاہر کر دی جاتی ہے، اور ممنوع دین معجل کی زیادہ مقابلہ میں مہلت دینے کے ہے، یا دین مؤجل میں کمی مقابلہ میں تعجیل مابقی کے ہے، اور یہاں مشتری کے ذمہ پہلے سے کوئی دین نہیں ہے کہ اس میں زیادہ و اضافہ مقابلہ میں اجل کے کر دی گئی ہو، پس وہ صورت ممنوعہ سے خارج ہے۔ هذا ما عندی واللہ أعلم بالصواب علامہ شوکانی کے رسالہ ”شفاء الغلیل“ کے وجود کا مجھ کو علم نہیں، شاید کسی یمنی کتب خانہ میں محفوظ ہو۔

(محدث دہلی ش: ۲۰ ج: ۱ جمادی الآخرہ ۱۳۶۵ھ / مئی ۱۹۳۶ء)

س: ایک دھڑی کوئی غلہ دے کر کچھ عرصہ کے بعد ایک دھڑی گےہوں واپس لینا جائز ہے یا نہیں؟

ج: اشیاء ربویہ کے تبادلہ کی صورت میں عوضین متحد الجنس ہوں تو زیادہ اور نہ (ادھار) دونوں دو مختلف الجنس ہوں تو صرف نہ اس وقت حرام اور ممنوع ہیں، جبکہ یہ تبادلہ بیع و شرا (خرید و فروخت) کی صورت میں ہو جس کی بنا ماکست اور تنازع پر ہوتی ہے۔ اور اگر تبادلہ بشكل بیع و شرا نہ ہو، بلکہ علی سبیل القرض ہو، جس کی بنا اغماض و مسامحت اور احسان و سلوک پر ہوتی ہے، تو نہ میں کوئی مضائقہ نہیں، خواہ عوضین متحد الجنس ہوں یا مختلف الجنس، بلکہ تفاضل بھی جائز ہے بشرطیکہ قرض میں زیادہ کا عرف و رواج نہ ہو اور نہ طرفین سے اس کا وعدہ یا شرط کر لی گئی ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ بیع و شرا اور قرض میں فرق ہے جس کی رعایت ضروری ہے۔

قال الإمام البخاری فی صحیحہ ۸۳/۲: "باب إذا قاص أو جازفه فی الدین فهو جائز تمرأ بتمرأ وغیره"

انتہی۔

ومقصوده أن الوفاء يجوز فيه مالا يجوز في المعاوضات، فإن معاوضة الرطب بالتمر لا يجوز إلا في العرايا، وقد جوزه النبي ﷺ في الوفاء المحض، فإن بناءه على الإغماض والمعروف والمسامحة دون المماكسة، وذلك بين في حديث جابر الذي أخرجه البخاری، فإنه ﷺ سأل الغريم أن يأخذ تمر الحائط، وهو مجهول القدر في الأوساق التي هي له وهي معلومة، وكان ثمر الحائط دون التي له، كما وقع التصريح بذلك في كتاب الصلح (۱) من وجه آخر، وفيه: فأبوا ولم يروا أن فيه وفاء۔

صورت مسئلہ میں اگر مختلف الجنس عوضین کی قیمتوں میں تفاوت ہے یعنی: گےہوں کی قیمت زیادہ ہے، اور غلہ قرض دینے والے نے ادھار دیتے وقت خاص گےہوں لینے کی شرط کر لی تھی، تو یہ صورت درست نہیں۔ کیوں کہ اس شرط کی وجہ سے یہ معاملہ قرض کا نہیں رہا۔ جس کی بنا احسان پر ہے، بلکہ بیع ہو گیا جس میں ماکست اور نفع طلبی مقصود ہوتی ہے، اور چونکہ اشیاء ربویہ کی بیع میں نہ ناجائز ہے، اس لئے بوجہ شرط کر لینے کے گےہوں لینا ناجائز ہوگا۔ اور اگر گےہوں لینے کی شرط نہیں کی تھی، بلکہ مستقرض نے خود گےہوں دیدی، تو اس کے لینے میں حرج نہیں۔

(محدث دہلی: ج: ۱ اش اجمادی الآخر ۱۳۶۵ھ اپریل ۱۹۴۶ء)

س: گےہوں کا بھاء مثلاً: بارہ سیر ہے، مگر ایک شخص دس سیر گےہوں قرض دے کر کہتا ہے کہ: فصل پر ایک روپیہ نقد یا ایک روپیہ کے

گےہوں لوں گا، بھاء کچھ بھی ہو، کیا یہ جائز ہے؟



ج: دس سیر گیہوں قرض دے کر یا تو ایک روپیہ لے (ویکون کآن المشتري اشتری عشرة ثار من قمح برویة إلى اجل) یا دس سیر گیہوں واپس لے (فیکون قرضا لا بیعا، والنسنة جائزة فی القرض) دس سیر گیہوں کے بدلے میں ایک روپیہ کی گیہوں لینے چاہے، بھاء کچھ بھی ہو درست نہیں لأن اشترطه به يدل على أنه أراد المبيع لا القرض، ومن المعلوم أنه لا يجوز التفاضل والنسنة فی البيع عند اتحاد الجنس.

(محدث دہلی ج: ۱، اش: ۱، جمادی الآخر ۱۳۶۵ھ / اپریل ۱۹۴۶ء)

س: بعض لوگ چھ پانچ (ایک پیانہ) دھان دے کر چار مہینے کے بعد چاول ۱۲ پانچ لیتے ہیں۔ کیا یہ سود میں داخل ہے؟

ج: یہ صورت سود میں داخل ہونے کی وجہ سے ناجائز اور ممنوع ہے، خواہ یہ معاملہ بیع وشر (خرید و فروخت) کی صورت میں ہو، یا قرض اور ادھار کی شکل میں، بہر صورت ممنوع ہے۔ ہاں قرض کی صورت میں اگر قرض دہندہ دو گنا یا اصل سے کچھ زیادہ لینے کی شرط نہ لگائے، نہ زیادہ دینے اور لینے کا دستور و رواج ہو، اور نہ قرض لینے والا اصل سے زیادہ واپس کرنے کا وعدہ کرے، بلکہ محض اپنی خوشی سے بغیر شرط کے، اور بغیر دستور و رواج کے، اور بغیر وعدہ کے کچھ زیادہ دیدے، تو قرض دہندہ کے لئے اس کا لینا بلا شک و شبہ جائز ہوگا۔ تفصیل مع دلیل بخاری ۳/ ۸۲، و مسلم ۳/ ۱۲۲۵، موطا امام مالک ص: ۴۷۹، و عالمگیری باب القرض والا ستقراض ۳/ ۴۷، و المغنی ۶/ ۴۳۶، و فتح القدیر، و محلی للشیخ سلام اللہ قلمی میں ملاحظہ کیجئے۔ اور بیع کی صورت میں یہ معاملہ مطلقاً ناجائز ہے۔ میرے نزدیک احتیاط اسی میں ہے کہ چاول اور دوسرے غلہ جات کو اشیاء ستہ ربویہ کے حکم میں قرار دے کر ان میں بھی ربوی معاملہ سے اجتناب کیا جائے۔

(محدث دہلی ج: ۱، اش: ۱، اشوال ۱۳۶۱ھ / نومبر ۱۹۴۲ء)

س: اکثر دکانوں میں روپیوں کے لئے مثلاً: پانچ روپے خرده کے لئے ۳ پائی اور دس روپے کے لئے ۶ پائی وغیرہ لوگوں سے وصول کرتے ہیں، کیا اس طرح لینا اور دینا جائز ہے؟ کیا یہ سود میں داخل نہیں ہے؟

ج: اس طرح لینا اور دینا جائز نہیں ہے، یہ صورت سود میں داخل ہے۔ کرنسی نوٹ خواہ پانچ کا ہو یا دس کا، اگرچہ خلقۃ ثمن نہیں ہیں لیکن عرفاً ثمن کے حکم میں ہے۔ بلکہ بترویح حکومت وقت عین ثمن سمجھا جاتا ہے۔ اہل تجارت نوٹ کو بمنزلہ روپیہ کے سمجھتے ہیں، پس درحقیقت نوٹ کی بیع وشر ائمان کی خرید و فروخت کی طرح ہے۔ بائع و مشتری کا مقصود نوٹ کی بیع وشر اے کاغذ کا بیچنا خریدنا نہیں ہوتا بلکہ روپیہ کی بیع مقصود ہوتی ہے، کیوں کہ ظاہر ہے نوٹ کا کاغذ ایک پیسہ کا بھی نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا دس روپیہ نوٹ ضائع کر دے، تو اصل مالک بطور تاوان دس روپے لیتا ہے، اور جب دس روپے کا نوٹ فروخت کیا جاتا ہے، تو اس سے اس کاغذ کی قیمت یعنی مقصود نہیں ہوتی، بلکہ دس روپے فروخت کرنا اور اس کی قیمت یعنی مقصود ہوتی ہے۔ دس روپے قرض لینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ

بوقت ادا دس روپے کا نوٹ دے یا دس روپے دے، عرفاً و حکماً دونوں برابر سمجھے جاتے ہیں۔ قرض خواہ قرض سے نوٹ یا دس روپے لینے میں عذر نہیں کرتا۔ خلاصہ یہ کہ نوٹ عرفاً عین ثمن خلقی ہیں، اس لئے اس کی بیع شراء میں کمی بیشی قطعاً ناجائز و حرام ہوگی۔ پس صورت مسئلہ میں چوں کہ پانچ یا دس روپے کا نوٹ دے کر پانچ یا دس روپے لینا، درحقیقت پانچ روپے یا دس روپے فروخت کرنا اور اس کی قیمت لینا ہے، یعنی روپیہ کا بیچنا روپیہ کے بدلہ میں ہے، اس لئے پانچ روپے یا دس روپے کا نوٹ اور اس کے ساتھ ایک یا دو پیسہ دے کر پانچ یا دس روپے لینا شرعاً ناجائز ہے۔ بیع صرف میں ایک یا دو پیسہ کی زیادتی خالی عن العوض ہے اور بعینہ ربوا ہے جو شرعاً حرام ہے۔

اور یہ پیسے اگرچہ چاندی کی جنس سے نہیں ہیں اور نہ عرفاً و خلقاً روپیہ کے حکم میں ہیں لیکن جب ان پیسوں کے مقابلہ میں چاندی کا کچھ حصہ رکھا جائے گا، تو ظاہر ہے کہ نوٹ میں لکھی ہوئی رقم کی چاندی مقابل کے روپیہ کی چاندی سے زیادہ ہوگی، اس طرح بیع صرف میں تفاضل متحقق ہو جائے گا، جو شرعاً ناجائز اور حرام ہے۔

(مصباح ہستی)

س: بعض وقت ریز گاری کی بڑی قلت ہوتی ہے بعض لوگ ریز گاری جمع کر کے روپیہ میں تین آنے لے لیتے ہیں، اور تیرہ آنے واپس کرتے ہیں، کیا ایسا کرنا جائز ہے؟

ج: یہ بیع اس حیثیت سے تو جائز ہے کہ سو میں شرعاً داخل نہیں ہے، لیکن ضرورت مندوں کی ضرورت اور مجبوری سے اس طرح فائدہ اٹھانا غالباً ”بیع مضطر“ میں داخل ہے جس سے آنحضرت ﷺ نے منع فرمایا ہے۔ ابو داؤد میں ہے: ”نہی عن بیع المضطر“ (۱)۔

(مصباح ہستی)

س: سیدی الفاضل الجلیل حضرت الاستاذ مولانا شیخ الحدیث صاحب / مدظلہ العالی ☆

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ:

میرے پاس ایک استفتاء آیا ہوا ہے کہ ریز گاری کی مصیبت آج کل بہت ہے، حتیٰ کہ بچارے بعض غرباء اپنی ضرورتیں پوری نہیں کر سکتے، ایسی حالت میں بجائے اس کے ان بچاروں کی ہمدردی کی جائے وہ لوگ کہاں تک صحیح راہ پر ہیں، جو ریز گاری میں اپنا دھندا کر رہے ہیں، روپیہ لے کر پندرہ آنے یا چودہ آنے واپس کرتے ہیں۔ میرے نزدیک تو یہ انسانیت اور اخلاق و مروت کے خلاف ہے کہ اس غریب مصیبت کا مارا خود پریشان ہے اس کو اور چوس کر ظلم کی جائے اگر اس کو بھی سود نہ کہا جائے تو کیا ہے۔ مولانا امرتسری و والد محترم اس کے جواز کے قائل ہیں، جناب اس میں اپنی کیا رائے عالی رکھتے ہیں؟ اور اس کے مفصل دلائل کیا ہیں؟ مفتی (اعظم) بھی اسی طرف ہے، جو کہ مولانا امرتسری کا خیال ہے۔ آپ جلد سے جلد برائے کرم جواب سے سرفراز فرمائیے۔ اثادہ میں انجمن اہل حدیث کا ایک عظیم

الشان جلسہ ہو رہا ہے، یہاں کی جماعت کے اصرار پر آیا ہوں، گزشتہ رات ایک تقریر ہوئی، آج رات دوسری تقریر ہے، پھر صبح کی ٹرین سے ان شاء اللہ واپس چلا جاؤں گا۔ آگرہ کے پتہ پر بھیجیں۔

تلمیذ کم: عبدالحق رحمانی محلہ انادہ یوپی

رج: سونے اور چاندی کے اندر حرمت ربوا اور نسۃ کی حلت ائمہ ثلاثہ امام شافعی، مالک، احمد کے نزدیک ان کا خلقت شمن ہونا ہے، اور یہ علت کاغذ اور دوسری دھاتوں کے اندر متحقق نہیں ہے، جو اصطلاحاً شمن بنائی گئیں ہیں۔ آج کل موجودہ نئے روپیہ اور نئی چونی انہی میں محض برائے نام چاندی ہوتی ہے، اور غش یعنی: دوسری دھاتیں زیادہ مقدار میں ہوتی ہیں، اس لئے یہ مروجے سکے قطعاً چاندی اور ذرہم کے حکم میں نہیں ہیں، اور جب یہ روپیہ چاندی کے حکم میں نہیں ہے، تو اس کا قائم مقام نوٹ تو بدرجہ اولیٰ چاندی کے حکم میں نہیں ہوگا، بنا بریں موجودہ روپیہ یا نوٹ کے بدلے میں ریز گاری بنے کے ساتھ لین اور دین میں شرعاً جائز ہے، اگر وہ ریز گاری پیسہ ادھنی، اکئی پرانی اور نئی اور دونی پرانی بڑی چونی ہے، تو بنے کے ساتھ تبادلہ کرنے کا جواز بالکل کھلا ہوا ہے۔ کیوں کہ ان میں سے کسی کے اندر چاندی نہیں ہے اور روپیہ کے اندر محض بڑے نام ہوتی ہے، جس کا اعتبار نہیں ہے، تو گویا ایک دھات والے سکے (جس میں محض نام کی چاندی ہے) کی بیع دوسری یا اسی دھات والے سکوں کے عوض میں ہوئی جس میں نام کو بھی چاندی نہیں، اس لئے معاملہ میں کمی بیشی بلاشبہ جائز ہوگی اور بنے ممنوع نہیں ہوگا، اور اگر یہ ریز گاری نئی چونی اور انہی ہے، تب بھی بنے کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا، کیونکہ جیسا روپیہ ہے ویسے ہی یہ چونیاں اور انھیں بھی ہیں، دونوں عوضوں میں سے ایک بھی چاندی کا سکہ نہیں ہے پس اس معاملہ میں ربوا (سود) کا شبہ کرنا صحیح نہیں ہے۔

ہاں آج کل غیر قدرتی بلکہ جعلی اور مصنوعی قحط کے زمانہ میں ریز گاری کا یہ معاملہ میرے نزدیک بیع مضطر میں داخل ہے اور آنحضرت ﷺ نے بیع مضطر سے منع فرمایا۔ ابوداؤد شریف (۱) میں ہے: ”خطبنا علی بن ابی طالب، قال: سیاتی علی الناس زمان عضوض، بعض الموسر علی مافی یدیه، ولم یؤمر بذلک، قال اللہ تعالیٰ: ولا تنسوا الفضل بینکم“ ویبایع المضطرون، وقد نہی النبی ﷺ عن بیع المضطر“ الخ.

یقیناً اسلام ضرورت مندوں کی ضرورت اور مجبوری سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دیتا۔ پس ریز گاری کا موجودہ کاروبار اس قابل ہے کہ اس کو سختی سے روکا جائے۔ هذا ما عندی واللہ أعلم بالصواب.

کتبہ عبد اللہ المبارک قوری الرحمانی  
المدرس بمرستہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی



س: زید پچاس روپے کا سوت بکر سے بچپن روپے اودھار اس لئے خریدتا ہے کہ بکر اس کو کچھ نقد روپے بھی ادھار اس کے ساتھ ہی دیوے، اور جانبین سے اذائے گی کی کوئی مدت معین نہیں کی جاتی، بلکہ بکر زید کو اس شرط پر دیتا ہے کہ زید سوت کا کپڑا تیار کر کے بکر ہی کو دیوے، بایں صورت زید کپڑا تیار کر کے بکر کے گھر دے آتا ہے، بکر اس کو فروخت کرنے کے بعد اپنا پورا روپیہ اور فروختی کی دلالی لے کر جو نفع بچتا ہے اس کو زید کو دیدیتا ہے، اور نقصان کی صورت میں بھی زید ہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ آیا یہ بیع شرعاً جائز ہے یا نہیں؟۔ بینوا تو جروا۔

سائل: محمد الاعظمی مدرس مدرسہ عالیہ ممبئی

ج: معاملہ کی مرقومہ صورت شرعاً ناجائز ہے اس بیع اور قرض کے ناجائز ہونے پر کئی شرعی دلیل قائم ہے:

**پہلی دلیل:** (۱) ”لا یحل سلف و بیع“، وفی روایۃ: ”نہی عن سلف و بیع“۔ (مسند احمد ۲/۴۷۹، ۱، ترمذی ۱، ابوداؤد ۲)، نسائی (۳)، محلی ۸/۴۱۶ من حدیث ع۔ روبن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوعاً، وطبرانی فی الکبیر من حدیث حکیم بن حزام مرفوعاً (۴)، موطا بلاغاً (ص: ۴۵۵)۔  
(۲) ”نہی عن بیع و قرض، وعن بیع و سلف“۔ (بیہقی ۵/۳۴۳، طبرانی فی الأوسط من حدیث ابن عباس مرفوعاً، بسند فیہ ضعف) (۵)۔  
(۳) ”لا یجمع أحدکم بیعاً و سلفاً“۔ (طبرانی فی الکبیر من حدیث عتاب بن أسید مرفوعاً، بسند فیہ ضعف) (۶)۔

حدیث مذکور باختلاف الفاظ جمع بین البیع والسلف کی ممنوعیت و حرمت پر دلیل صریح ہے۔ بیع اور قرض و سلف ان دونوں میں سے ہر ایک منفرد یعنی: بغیر اقتران و اجتماع کے شرعاً جائز ہے، اور اقتران و اجتماع اور ایک کے دوسرے کے ساتھ مشروط ہونے کی صورت میں حدیث مذکور کی رو سے دونوں معاً ناجائز ہو جاتے ہیں۔ قال ابن رشد: ”التحریم ههنا (ای فی البیع والسلف) لم یکن لشئ محرم بعینه وهو السلف، لأن السلف مباح، وإنما وقع التحريم من أجل الاقتران، أعنی اقتران البیع به، وكذلك البیع فی نفسه جائز، وإنما امتنع من قبل إقتران الشرط به“ (بدایۃ المجتہد ۲/۱۳۳)۔  
”بیع مع السلف“ کی کئی صورتیں ہیں:

(۱) کتاب البيوع باب كراهية بيع ماليس عندك (۱۲۳۴) ۲/۵۳۵ (۲) کتاب البيوع باب فی الرجل یبيع ماليس عنده (۳۵۰۴)

۷۶۸/۳ (۳) کتاب البيوع باب بيع ماليس عند البائع (۴۲۸۸/۷) مجمع الزوائد ۴/۸۵ (۶+۵) مجمع الزوائد ۴/۸۵-۸۶۔

(۱) أن تقرضه، ثم تبیع منه شیئا بأكثر من قيمته، قال مالک: "تفسیر ذلك، أى بیع وسلف، أن يقول الرجل للرجل: آخذ سلعتک بكذا وكذا، على أن تسلفنى بكذا وبكذا، فإن عقدا بیعهما على هذا، فهو غیر جائز". (موطأ ص ۳۵۵/۲۵۶).

وقال ابن القيم: "إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی أن یجمع الرجل بین سلف وبيع، ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صح، وإنما ذلك لأن اقتران أحدهما بالآخر، ذریعة إلى أن یقرضه ألفا، ویبیعه سلعة تساوی ثمان مائة بألف أخرى، فیکون قد أعطاه ألفا، وسلعته بثمان مائة لیأخذ منه ألفین، وهذا هو معنى الربا" (اعلام الموقعین ۲/۶۵).

(۲) أن يقول: أبیعک هذا العبد على أن تسلفنى، أى تقرضنى ألفا. قال شیخنا فی شرح الترمذی ۲/۳۳: "لا یحل سلف وبيع، أى معه، یعنی مع السلف، بأن یکون أحدهما مشروطا فی الآخر، قال القاضی: السلف یطلق على السلم والقرض، والمراد به ههنا، شرط القرض على حذف المضاف، أى لا یحل بیع مع شرط سلف، بأن یقول مثلا: بعتك هذا الثوب بعشرة على أن تقرضنى عشرة، نفى الحل اللازم للصحة، لیدل على الفساد من طریق الملازمة، وقیل: هو أن یقرضه قرضا ویبیع منه شیئا بأكثر من قيمته. فإنه حرام، لأنه قرضه روج متاعه بهذا الثمن، وكل قرض جر نفعا فهو حرام" انتهى.

وقال ابن قدامة: "ولو باعه بشرط أن یسلفه أو یقرضه، أو شرط المشتري ذلك علیه، فهو محرم والبيع باطل، وهذا مذهب مالک والشافعی، ولا أعلم فیہ خلافا، لما روى عبد الله بن عمر ومرفوعا: نهى عن بیع وسلف، أخرجه أبو داود والترمذی،... وفى لفظ: لا یحل بیع وسلف، ولأنه اشترط عقداً فی عقد، ففسد کبیعتین فی بیعة، ولأنه إذا اشترط القرض، زاد فی الثمن لأجله، فتصیر الزیادة فی الثمن عوضا عن القرض وربحاله، وذلك ربا محرم، ففسد كما لو صرح به" (المغنی ۱/۳۳۳).

(۳) أن يقول: "أبیعک هذا البعیر مثلاً بخمسين ديناراً، على أن تسلفنى ألف درهم فی متاع أبیعه منک" (جامع الأصول للجزري ۲/۸۰)، وقال فی النهاية ۳/۳۹۰: "هو أى السلف والبيع، مثل: بعتك هذا العبد بألف على أن تسلفنى أيضا فی متاع، أو على أن تقرضنى ألفا، لأنه إنما یقرضه لیحاسبه فی الثمن، فیدخل فی حد الجهالة، ولأن كل قرض جر منفعة، فهو ربا، ولأن فی العقد شرطاً، ولا یصح" انتهى.

(۴) أن یسلف الیه فی شئ، فیقول إن یتتیا عندک فهو بیع علیک.

سوال میں مرقومہ معاملہ ”بیع و سلف“ کی پہلی صورت میں بلاشبہ داخل ہے۔ اس لئے زید بکر سے پچاس روپے کی مالیت کا سوت چھپن میں ادھار، اس وجہ سے خریدتا ہے کہ بکر اس کو سوت کے ساتھ نقد روپیہ بطور قرض دیتا ہے، گویا زید بکر سے سوت کو قرض کی شرط کے ساتھ خریدتا ہے، اگر بکر زید کو سوت کے ساتھ نقد قرض نہ دے، تو زید اس سے عام نرخ سے گراں سوت نہیں خریدے گا، واضح ہو کہ صورت مسئلہ میں مشتری زید اگرچہ بائع سے لفظوں میں یہ نہیں کہتا کہ: اگر قرض نہیں دو گے تو سوت تم سے نہیں خریدوں گا، اور یہ بلسان قال سوت خریدنے کو قرض کے ساتھ مشروط کرتا ہے، لیکن چون کہ عرف، دستور اور رواج یہ ہے کہ بائع سوت کے ساتھ مشتری کو نقد روپیہ قرض نہ دے، تو کوئی بھی اس سے ادھار گراں نرخ کے ساتھ سوت نہیں خریدے گا، اس لئے یہ عرفی شرط بمنزلہ لفظی شرط کے ہے، پس جو حکم شرط ملفوظ کا ہے وہی عرفی شرط کا بھی ہوگا۔ شریعت نے بیسوں مسائل میں عرف و دستور کو نطق و لفظ کے قائم مقام کر دیا ہے ملاحظہ ہو: اعلام المؤمنین۔

### دوسری دلیل:

(۱) ”نہی بیعتین فی بیعة“ (شافعی، احمد، نسائی (۱)، ترمذی (۲)، ابو داؤد (۳)، بیہقی (۵/۳۳۳) من حدیث أبی ہریرۃ مرفوعاً، وأحمد (۲/۴۳۱/۲۰۵)، بیہقی (۵/۳۳۳)، من حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ مرفوعاً)۔

(۲) ”نہی عن صفقتین فی صفقہ واحدہ“ (احمد ۱/۲۹۸)، بزار من حدیث ابن مسعود مرفوعاً (۴) و احمد ۱/۲، بزار وابن عبد البر من حدیث ابن عمر مرفوعاً مثله، موطا بلاغا (ص: ۴۵۵)۔

(۳) ”صفقتان فی صفقہ ربا“ (طبرانی فی الکبیر، بزار من حدیث ابن مسعود موقوفاً علیہ) (۵)۔

”بیعتین فی بیعة“ یا ”صفقتین فی صفقہ“ کی بھی کئی صورت ہے:

(۱) أن یقول: بعتک هذا العبد، بعشرین دیناراً، علی أن تبیعنی جاریتک، بعشرة دنانیر۔

(۲) بعتک هذا الثوب بدینار، علی أن تعطینی بہادر اہم صرف عشرين أو ثلاثین بدینار، قال ابن قدامة فی

المغنی (۶/۳۳۳): ”البيع بهذه الصفة باطل، لأنه شرط فی العقد أن یصارفہ بالثمن الذی وقع العقدہ، والمصارفۃ عقد بیع، فیکون بیعتان فی بیعة، قال احمد: هذا معناه“ قال ابن قدامة: ”وهكذا کل ما کان فی معنی هذا، مثل أن یقول: بعتک داری هذه، علی أن أبیعک داری الأخری بكذا، أو علی أن تبیعنی دارک،

(۱) کتاب البیوع باب بیعتین فی بیعة ۲۹۵/۷ (۲) کتاب البیوع باب ما جاء فی النهی عن بیعتین فی بیعة (۱۲۳۱) ۵۳۳/۳ (۳) کتاب

البیوع باب فی من باع بیعتین فی بیعة (۳۴۶۱) ۷۳۸/۳ (۴) مجمع الزوائد ۸۵/۴ (۵) مجمع الزوائد ۸۴/۴۔



أوعلى أن أوجرك، أو على أن تؤجرني كذا، أو على مقابلة مع الأهل أن تزوجني بنتك، أو على أن أزوجك ابنتي، ونحو هذا، فهذا كله لا يصح، قال ابن مسعود: والصفقتان في صفقة ربا، وهذا قول أبي حنيفة والشافعي وجمهور العلماء.

(۳) أن يسلفه في قفيز بر إلى شهر ديناراً، فلما حل الأجل، وطالبه بالبر، قال له: بمعنى القفيز الذي لك إلى شهرين، فهذا بيع ثان، قد دخل على البيع الأول، فصار بيعتين في بيعه.

(۴) أن يبيع السلعة مائة مؤجلة، ثم يشتريها منه بمائتين حالة.

(۵) أن يقول: أبيعك هذا الثوب نقداً بثمن كذا، على أن اشتريه منك إلى أجل كذا بثمن كذا.

(۶) أن يقول: أبيعك هذا الثوب نقداً بعشرة، أو إلى أجل بعشرين.

(۷) أن يقول: أبيعك أحد هذين بثمن كذا.

(۸) أن يقول: أبيعك هذا الغلام بدينار، أو هذا الغلام الآخر بدينارين.

سوال میں مرقومہ صورت ”بیتین فی بیعة“ یا ”صفقتین فی صفقة“ کی پہلی اور دوسری صورت کی طرح ہے اور اسی کے حکم میں ہے۔ سوت کی عقد بیع پر عقد قرض کا بطور شرط کے اضافہ کیا گیا، ساتھ ہی بکرنے پر یہ قید لگا کر کہ زید اس سوت کا مال تیار کر کے اسی کو دے، تاکہ وہ خود خرید لے یا کسی شئی دار کے وہاں فروخت کر کے دلالی کے ساتھ اپنی رقم وضع کر لے، بصورت اولی عقد بیع اور بصورت ثانیہ عقد اجارہ داخل کر دیا۔ اس طرح یہاں صفقتین فی صفقة ہی نہیں، بلکہ ثلاث صفقات فی صفقة کا تحقق ہو گیا، پس یہ معاملہ بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔

**تیسری دلیل:** ”نہی عن بیع و شرط“ (ابن حزم فی المحلی ۸/۴۱۵، الخطابی فی معالم السنن

۵/۱۵۳، الحاکم فی علوم الحدیث ص: ۱۲۸، طبرانی فی الأوسط من حدیث عبدالوارث بن سعید عن ابی حنیفة عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوعاً، ومن جهة الحاکم، ذکرہ عبدالحق فی احکامہ، وسکت عنه، وقال ابن القطان: علته ضعف ابی حنیفة فی الحدیث انتھی) (۱).

وقال ابن قدامة فی المغنی ۴/۳۲۳: ”لم یصح هذا الحدیث، وليس له أصل، وقد أنکره أحمد، ولا نعرفه مرفوعاً فی مسند فلا یعول علیہ“ انتھی.

وقال ابن القیم فی الاعلام ۱/۱۸۲: ”لا یعلم له إسناد یصح مع مخالفته للسنة الصحيحة، أي فی بیع جابر یعبره من النبی ﷺ، واشترط ركوبه الى المدينة“.

قلت: هذا الحديث سكت عليه الحافظ في التلخيص والدراية وابن حزم في المحلى، وغاية ماتكلم به في ابى حنيفة أنه سنى الحفظ، لكن احتجاجه بهذا الحديث، يدل على أنه حفظه وضبطه، فالصواب عندى، أن حديثه هذا صالح للاستدلال، ولا مخالفة بينه وبين حديث جابر، فإن له محملا صحيحا، يجتمع به مع حديث جابر، كما لا يخفى على من له خبرة بمذهب الامام مالک في مسئلة الشرط والبيع.

سوال میں مذکورہ معاملہ پر ”بیع وشرط“ صاف طور پر صادق ہے، اس لئے کہ بکرنے زید کے ہاتھ سوت فروخت کرتے وقت، یہ شرط لگادی کہ زید اس سوت کا کپڑا تیار کر کے بکر ہی کو دے، و نیز زید کا بکر سے سوت خریدنا مشروط تھا نقد قرض ملنے کے ساتھ، کیوں کہ اگر بکر زید کو قرض نہ دے، تو زید اس سے سوت نہیں خریدے گا، پس اس لحاظ سے بھی سوت کی بیع وشراء پر ”بیع مع شرط“ صاف صادق آیا۔

واضح ہو کہ اگر کوئی بائع لفظوں میں یہ شرط نہ کرے، کہ اس سوت کا کپڑا تیار کر کے مجھ ہی کو دینا تب بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ اگر سوت دینے والے کو معلوم ہو جائے کہ خریدنے والا سوت کا کپڑا تیار کر کے اس کو نہیں دے گا، تو وہ اس کو سوت اور قرض روپیہ ہرگز نہیں دے گا، لہذا اس شرط سے خاموشی اور اس کا عدم ذکر کچھ مفید نہیں ہوگا، عرف اور دستور، نیت اور قصد کی وجہ سے سکوت بھی بمنزلہ نطق یا شرط کے ہو جائے گا، شریعت میں جس طرح بہت سے مسائل میں عرف کا اعتبار ہے، اسی طرح عقود و معاملات میں قصد و نیت کا بھی اعتبار ہے،

كما حققه ابن القيم فى الاعلام۔

بعض سوت دینے والے دلال عند الاستفسار یہ کہہ دیتے ہیں کہ بکر کو اختیار ہے، جہاں چاہے اس سوت کا کپڑا تیار کر کے فروخت کرے، ہمارے یہاں مال کا پہنچانا شرط نہیں ہے، ہم کو صرف سوت کی قیمت سے مطلب ہے، بکر مال فروخت کر کے ہماری رقم ہمارے حوالہ کر دے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسا کہنے والے اور اس پر عمل کرنے والے شاذ و نادر ہوتے ہیں، و نیز قرآن سے معلوم ہے کہ یہ کہنے والے ایسا محض اس لئے کہہ دیتے ہیں کہ ان کا یہ معاملہ شرعاً ناجائز نہ ہو جائے، ورنہ ان کا دل مشتری کو اختیار دینے پر قطعاً راضی نہیں ہوتا، و نیز اس زبانی تخییر کا کوئی فائدہ نہیں، جبکہ دالوں اور شى داروں نے مل کر ایسے حالات پیدا کر دیئے ہوں، کہ بکر اس امر پر مجبور ہے کہ جس دلال سے اس نے سوت خریدا ہے، اسی کے یہاں مال پہنچائے، لہذا یہ زبانی تخییر کا عدم ہوگی اور اعتبار نیت و واقعہ اور عرف ہی کا ہوگا۔

**چوتھی دلیل:** ”لا يحل شرطان فى بيع“، وفى رواية: ”نهى عن شرطین فى بيع“

(احمد ۱۷۹/۲، ترمذی (۱)، ابو داود (۲)، نسائی (۳)، مستدرک (۱۷۲/۱)، بیہقی (۳۳۴/۵)، من حدیث

عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا، والطبرانی من حدیث حکیم بن حزام مرفوعا).

سوال میں ذکر کردہ بیع اس حدیث کا مصداق بھی ہے۔ سوت کی بیع کے ساتھ قرض کی، اور مال تیار کر کے بائع کے حوالہ کرنے کی دو شرطیں پائی گئیں، اور یہ دونوں شرطیں نہ مصالح عقد بیع غزل سے ہیں، اور نہ اس کے مقتضیات سے، بلکہ دوسری شرط تو شرعاً فی نفسہ بھی

فاسد ہے کما سیأتی، پس فقہاء میں سے جو لوگ نہی عن بیع و شرط کے قائل نہیں ہیں اور صرف شرطان فی بیع کو ممنوع کہتے ہیں، ان کے نزدیک بھی معاملہ مذکورہ ناجائز ہوگا۔

**پانچویں دلیل:** ”کل قرض جرم منفعة، فهو وجه من وجوه الربا“ (بیہقی فی السنن الکبریٰ ۳۴۹/۵)

۳۵۰ من حدیث ابن مسعود وأبی بن کعب وعبد اللہ بن سلام وابن عباس وفضالة بن عبید موقوفاً علیہم۔  
قال ابن قدامة: ”کل قرض شرط فیہ أن یزیدہ، فهو حرام بغیر خلاف، قال ابن المنذر: أجمعوا علی أن المسلف إذا شرط علی المستلف زیادة أم هدیة، فأسلف علی ذلک، أن أخذ الزیادة علی ذلک ربا، وقد روى عن أبي بن کعب وابن عباس وابن مسعود: أنهم نهوا عن قرض جرم منفعة، ولأنه عقد إرفاق وقربة، فإذا شرط فیہ الزیادة، أخرجه عن موضوعه، ولا فرق بین الزیادة فی القدر أوفی الصفة“ (المغنی ۴۳۶/۶) اور ملاحظہ ہو: اعلام الموقعین ۷۵/۲، موطا ص: ۴۸۲۔

دیئے ہوئے قرض سے زیادہ وعدہ لے کر اور شرط کر کے لیا جائے، یا بلا شرط و وعدہ بطور عادت اور رواج و عرف کے لیا جائے، دونوں صورتیں ”سود“ میں داخل ہیں۔

”قال مالک: لا بأس بأن یقبض من أسلف شیئا، من الذهب أو الورق أو الطعام أو الحيوان مما أسلفه ذلک، أفضل مما أسلفه، إذا لم یکن ذلک علی شرط منهما أو عادة، فإن کان ذلک علی شرط أو رای أو عادة، فذلک مکروه، لا خیر فیہ“ (موطا ص: ۴۷۳)۔

سوال میں مرقومہ قرض والے معاملہ ”قرض جرم منفعة“ بین طریق پر صادق ہے، مگر نے اپنے قرض کے ذریعہ کئی طرح کا فائدہ اٹھایا:

ایک: تو اس قرض کی وجہ سے اس کے مال ”سوت“ کی نکاسی ہوگئی، زید کو بکر سے سوت خریدنے کی رغبت اسی قرض کی وجہ سے ہوئی۔ مال کی نکاسی بجائے خود ایک منفعت ہے۔

دوسرا فائدہ: یہ ہوا کہ اس قرض کی وجہ سے بکر نے سوت کی قیمت زیادہ کر دی، اگر کوئی شخص بازار میں کسی مہاجن سے، وہی سوت اودھار لیکن بغیر قرض روپیہ لئے خریدے، تو نقد کی قیمت پچاس روپیہ سے دو روپیہ زائد میں، یعنی: ادھار کی وجہ سے پچاس کے بجائے ۵۲ روپیہ میں ملے گا، لیکن بکر چون کہ اپنے خریدار کو سوت کے ساتھ نقد قرض بھی دیتا ہے، اس لئے تین روپیہ اور بڑھا کر پچاس کا سوت بجائے باون کے جو ادھار کی قیمت ہے پچپن میں دیتا ہے۔ اس طرح اس کو قرض کی وجہ سے قرض کی اصل زر رقم سے تین روپے زائد مل



جاتے ہیں اور یہ سراسر ”سود“ ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ: اس نے زیادہ وصول کرنے کے لئے سوت کی بیج کو حیلہ اور ذریعہ بنایا ہے یقیناً۔

تیسرا: یہ کہ اوہار سوت دینے اور نقد روپیہ بطور قرض دینے کی وجہ سے بکمر نے بلسان قال، یا بلسان حال شرط لگا دی، کہ زید اس سوت کا کپڑا تیار کر کے بکر ہی کو دے، تاکہ وہ اس کو خود خرید کر، یا کسی سٹی دار کے یہاں بطور اجیر و دلال کے فروخت کرے، اپنی رقم (سوت کی قیمت اور نقد قرض) وصول کرنے کے ساتھ دلالی بھی وصول کرے، اور یہ ایک کھلی ہوئی منفعت کی شرط ہے، جو اس نے قرض روپیہ کے دینے اور ادھار سوت دینے کی وجہ سے لگائی، اور یہ شرط نہ مصالح عقد سے ہے اور نہ متقضیات عقد سے کما تقدّم۔ اس شرط کا مال یہ ہے کہ اس نے زید کو بیج (سوت) میں تصرف خاص (تیار کردہ کپڑے کو جہاں چاہے فروخت کرے) سے منع کر دیا، اور ایسی ایک شرط بھی بالاتفاق فاسد و ناجائز اور مبطل بیج ہوتی ہے۔ کما لا ینحفی۔

سوال میں یہ مذکور ہے کہ زید پچاس کا سوت بکر سے بچپن میں ادھار لیتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سوت کی قیمت کا تعین بیع کے وقت ہی ہو جاتا ہے، اور فریقین کو اسی وقت معین زر ثمن کا علم ہو جاتا ہے، کچھ ذرا محتاط قسم کے لوگ ایسا کرتے ہوں گے، لیکن بالعموم سوت دینے والے دلال قیمت نہیں بتاتے، بلکہ کہہ دیتے ہیں کہ بازار میں جو نرخ ہوگا اس سے دو یا تین روپیہ (مثلاً) زائد لگا لیا جائے گا، اور اگر خریدنے والا اصرار کر کے تعین کرانا چاہتا ہے، تو بعض دلال اس کو ڈانٹ دیتے ہیں، اور یہ کہہ کر کہ کیا ہم بے ایمان ہیں! نال دیتے ہیں۔ خریدار ضرورت مند ہونے کی وجہ سے خاموش ہو جاتا ہے، اور سوت لے کر اس حال میں جاتا ہے کہ بیع (سوت) کی قیمت اسے معلوم نہیں ہوتی، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بائع (دلال) کو بھی سوت کا نرخ معلوم نہیں ہوتا۔ اس طرح بائع اور مشتری دونوں بیع کی قیمت سے ناواقف ہوتے ہیں، اور دونوں ہی کے حق میں قیمت مجہول ہوتی ہے، اور جہالت ثمن کی وجہ سے سوت کی یہ بیع، ”بیع غرر“ میں داخل ہو جاتی ہے، اور بیع غرر شرعاً ممنوع ہے۔ کما روی أحمد و غیرہما من حدیث أبی ہریرۃ مرفوعاً اس صورت حال کے اعتبار سے ”کسر“ کے مروجہ طریقہ کے عدم جواز کی حدیث مذکور چھٹی دلیل ہے۔

واضح ہو کہ اسلام میں عقود، شروط، معاملات میں اصل اباحت و جواز اور حلت و صحت ہے، تاوقتیکہ کسی شرط یا معاملہ کی کراہت و حرمت اور بطلان و فساد پر خاص شرعی دلیل قائم نہ ہو، یا وہ کسی اصل اور ضابطہ کے تحت میں نہ آئے، جو اس کی ممنوعیت اور عدم جواز پر دلالت کرتا ہو، وہ شرط یا معاملہ ناجائز اور ممنوع نہیں کہا جاسکتا۔

شریعت نے دولت اور معاملات سے متعلق جو ضوابط و اصول مقرر کئے ہیں، اور آنحضرت ﷺ سے معاملات کے بارے میں جو فرامین و ارشادات منقول ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے وسائل معیشت اور کسب دولت کے سلسلہ میں افراد و اشخاص کے مقابلہ میں عوام، جمہور، جماعت کا زیادہ لحاظ رکھا ہے۔ اصول وراثت، حرمت سود، جمع صور، بیوع فاسدہ، نہی عن الاحتکار، نہی عن تعلق الجلب، نہی بیع حاضر للبادی وغیرہ، فرضیت زکوٰۃ و فطر، بیت المال کا قیام وغیرہ امور ایسے ہیں، کہ دنیا اگر ان کو اپنائے تو کبھی بھی

معاشی لوٹ کھسوٹ، سرمایہ داری، مفہوم اصلاحی اشتراکیت، تنگی معیشت کا سوال نہ پیدا ہو۔ افسوس ہے کہ خود مسلمان ہی ان اصول و فرامین سے غافل رہ کر، کسب زر اور وسائل معاش کے معاملہ میں غیروں کی پیروی کرتے جا رہے ہیں (الا ما شاء اللہ)، اور احتیاط سے کام نہیں لیتے۔ ”اجملوا فی الطلب“ (۱) کی پوری مخالفت کر رہے ہیں۔

سوال میں ذکر کردہ معاملہ احادیث مذکورہ بالا کا مصداق ہونے کی وجہ سے بلاشبہ ممنوع ہے، پر افسوس ہے کہ ہمارے علماء اس طرف توجہ نہیں فرماتے، بلکہ بعض دانستہ اس میں ملوث ہیں۔ اگر غور کیا جائے تو معاملہ مذکورہ میں کئی اور مفاسد ہیں، جن کی اسلام میں گنجائش نہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ان کے سمجھنے کی توفیق بخشے۔ آمین۔

(مصباح بہشتی/ فروری ۱۹۵۵ء)

س: انشورنس کرانا کیسا ہے؟ جبکہ اختتام میعاد پر مقررہ رقم سے جو کچھ زائد ملتا ہے، وہ عام سود کے طور پر مقرر نہیں جوڑا جاتا، بلکہ بیمہ کی رقم تجارت میں لگا کر سالانہ نفع اور نقصان کا لحاظ کر کے فیصدی پر رکھا جاتا ہے۔ کسی سال کچھ رقم منافع میں آتی ہے، دوسرے سال کچھ! اور علماء کرام اس بارے میں مختلف الراے ہیں۔

حضرت مولانا امرتسری نے بھی استفتاء پر جواز کا فتویٰ دیا تھا، لیکن کوئی دلیل نہیں تحریر فرمائی تھی۔ اسکول کے اکثر اسٹاف انشورنس شدہ ہیں، میں تذبذب میں ہوں۔

محمود الحسن رحمانی سارن (بہار)

ج: میرے نزدیک ان لوگوں کا قول صحیح ہے جو زندگی کا بیمہ کرانے کو ناجائز کہتے ہیں، اور وہ لوگ غلطی پر ہیں جنہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

انسان یا جانور کی زندگی یا جائیداد کے بیمہ کرنے کی حقیقت پر غور کیا جائے، تو سوال کا جواب اس کے سوا کچھ اور نہیں ہوتا کہ انشورنس کرانے کو جائز بتانا ”سود“ یا ”قمار“ کو حلال کرنا ہے۔

بیمہ کمپنیوں کا اصول ہے کہ زندگی کا بیمہ کرانے والا، یا بیمہ کرایا ہو جانور، بیمہ کی معینہ مدت سے قبل مر جائے، یا بیمہ کرائی ہوئی جائیداد کسی ناگہانی آفت سے مقررہ مدت کے اندر ضائع ہو جائے، تو بیمہ کی پوری مقررہ رقم اس کے ورثا کو، یا جائیداد اور جانور کے مالک کو مل جاتی ہے، اور اگر بیمہ کرانے والا یا جانور اور جائیداد مقررہ مدت تک زندہ اور محفوظ رہے، تو کل جمع کردہ رقم مع سود کے بیمہ کرانے والے کو یا جانور اور جائیداد کے مالک کو ملتی ہے، اور اگر کچھ رقم جمع کرنے کے بعد بیمہ کرانے والا مسلسل دو سال تک، مقررہ قسطیں ادا کرنے سے قصداً انکار کر دے یا مجبورانہ ادا کر سکے، تو یہ بیمہ کمپنی ادا شدہ قسطوں کو ضبط کر لیتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ مقررہ مدت کے اندر مر جانے، یا بیمہ کردہ چیز کے تلف ہو جانے کی صورت میں، اور اسی طرح مقررہ مدت تک زندہ اور محفوظ رہنے کی صورت میں بیمہ کمپنیاں بیمہ کرانے والوں کو، یا ان کے ورثہ کو ان کی جمع کردہ رقم سے زائد جو کچھ دیتی ہیں، اس کی کیا حیثیت اور نوعیت ہے؟ اور وہ کہاں سے آتا ہے؟ اور کیوں کراتا ہے!!؟

ظاہر ہے کہ وہ صدقہ و خیرات یا تحفہ و ہدیہ تو ہے نہیں، اور نہ ہی قرض ہے، پھر دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک: یہ کہ بیمہ کمپنی جمع شدہ روپیہ دوسروں کو ”سود“ پر دیتی ہو، اور اس میں سے ایک معین حصہ بیمہ کرانے والوں کو بانٹ دیتی ہو، جیسا کہ عام بینکوں کا طریقہ ہے۔ یا یہ کہ بیمہ کمپنی خود ہی اس روپیہ سے تجارت کرے، اور اس کے منافع سے ایک معین اور طے شدہ حصہ بیمہ کرانے والوں کے حساب میں جمع کرتی رہے، اور یہ بلاشبہ سود ہے، کیونکہ اصل رقم کے علاوہ طے شدہ منافع کے ادا کرنے ہی کا نام ”سود“ ہے۔

اور یہ خیال تو جیہ کہ بیمہ کرانے والے اس تجارت میں شریک یا رب المال اور مضارب کی حیثیت رکھتے ہیں اور بیمہ کمپنی عامل و مضارب (فتح الراء) کی حیثیت رکھتی ہے، پس زائد رقم اس حیثیت سے بیمہ کرانے والوں کے لئے حلال و طیب ہوگی، غلط اور باطل ہے، اس لئے کہ اگر صورت حال ہو، تو ان شرکاء یا ارباب اموال (بیمہ کرانے والوں) کو ایک طے شدہ معینہ رقم نہیں ملنی چاہیے، بلکہ کمی اور بیشی کے ساتھ نفع اور نقصان دونوں میں شریک رہنا چاہیے، اور یہاں ایک طے شدہ معینہ ہی نفع (زائد رقم) ملتا ہے۔ اور سوال میں ذکر کردہ صورت یا توجیہ بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ بیمہ کمپنیاں عام طور پر اصل رقم سے جو کچھ زائد دیتی ہیں، اس کی شرح اور مقدار پہلے ہی سے معین کر دیتی ہیں۔ اور اگر کوئی کمپنی اس کو اصولاً معین نہ کرتی ہو، بلکہ زائد رقم کو سالانہ نفع اور نقصان کا لحاظ کر کے فیصد پر رکھتی ہو، تب بھی یہ طریقہ وجہ جواز نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اس کا روبرو بار میں نقصان کا سوال ہی نہیں آنے دیا جاتا، و نیز بیمہ کمپنیوں کے متفقہ اصولوں میں سے بعض ایسے اصول بھی ہیں، جن کی وجہ سے یہ سارا کاروبار اور ڈھانچہ ہی شرعاً ناجائز ہے۔ کما سیاتی۔

دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ: پہلے بیمہ کرانے والوں کو بعد کے بیمہ کرانے والوں کا روپیہ دیا جاتا ہو، لیکن اس طرح ایک کی رقم دوسرے کو دیدینے کا حق تو شرعاً کسی کو بھی نہیں ہے، ایسی صورت میں جواز کا فتویٰ دینا سود یا قمار کا فتویٰ دینا نہیں اور کیا ہے۔

اور کچھ رقم جمع کرنے کے بعد بقیہ اقساط کے قصد یا مجبورانہ ادا کرنے کی صورت میں ادا شدہ قسطوں کا ضبط کر لینا، کس شرعی ضابطہ کی رو سے ہے؟ یہ اکل مال باطل نہیں تو اور کیا ہے؟ و نیز بیمہ کرانے والوں کے لئے ایسے کاروبار کرنے والوں کو روپیہ دینا، جو بغیر کسی شرعی سبب کے ان کی رقم ایک غلط اصول کی رو سے ہضم کر لیں، کہاں سے شرعاً جائز ہے؟

بہر حال انشورنس کا کاروبار شرعاً ناجائز ہے۔ یہ یورپ کے نظام سرمایہ داری کا ایک طبعی تقاضا، اور اس کا تصور بھی اسلامیت سے سخت بعید ہے، پس زندگی وغیرہ کا بیمہ کرانا کیوں کر ناجائز نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

(مصباح ہستی شوال ۱۳۷۳ھ)



## بیمہ (انشورنس) کے متعلق مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنؤ کا سوالنامہ

تمہید: بیمہ کی حقیقت ”بیمہ“ انگریزی لفظ انشور (Insure) کا ترجمہ ہے، جس کے معنی لغت میں: یقین دہانی کے ہیں۔ چوں کہ کمپنی بیمہ کرانے والوں کو مستقبل کے بعض خطرات سے حفاظت اور بعض نقصانات کی تلافی کی یقین دہانی کر دیتی ہے، اس لئے اسے انشورنس کمپنی کہتے ہیں، یہ ایک معاملہ ہے جو بیمہ کے طالب اور بیمہ کمپنی کے درمیان ہوتا ہے، اور اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ: بیمہ کمپنی جس میں بہت سے سرمایہ دار شریک ہوتے ہیں، اسی طرح جس طرح تجارتی کمپنیاں ہوتی ہیں، بیمہ کے طالب سے ایک بیمہ رقم بلا قسط وصول کرتی رہتی ہیں، اور ایک معینہ مدت کے بعد، وہ رقم اسے یا اس کے پس ماندگان کو حسب شرائط واپس کر دیتی ہے، اس کے ساتھ ایک مقررہ شرح فیصد کے حساب سے اصل رقم کے ساتھ کچھ مزید رقم بطور ”سود“ دیتی ہے، گو اس رقم کا نام ان کی اصطلاح میں ”ربو“ یا ”سود“ نہیں بلکہ ”بونس“ یعنی: منافع ہے۔

(۲) کمپنی کا مقصد اس رقم کے جمع کرنے سے یہ ہوتا ہے کہ: اسے دوسرے لوگوں کو بطور قرض دے کر، ان سے اعلیٰ شرح پر سود حاصل کرے، یا کسی تجارت میں لگا کر یا کوئی جائیداد خرید کر اس سے منافع حاصل کرے، اس کے شرکاء اپنی ذاتی رقم خرچ کئے بغیر کثیر رقم بصورت سود یا منافع حاصل کرتے ہیں، اور اسی سود یا منافع میں سے بیمہ دار کو حصہ دیتے ہیں۔

ممکن ہے کسی درجہ میں ان لوگوں کا مقصد مصیبت زدہ یا پریشان حال افراد کی امداد بھی ہوتا ہو، لیکن اصل مقصد وہی ہوتا ہے جو اوپر عرض کیا گیا ہے، مگر اس کی بحث بے ضرورت ہے۔ اس لئے کہ اس کا کوئی اثر نفس مسئلہ پر نہیں پڑتا، بیمہ کرانے والے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کا سرمایہ محفوظ رہے، اور اس میں اضافہ بھی ہو، اس کے علاوہ اس کے پس ماندگان کو امداد و اعانت حاصل ہو، یا ناگہانی حادثات کی صورت میں اس کے نقصان کی تلافی ہو جائے۔

(۳) بیمہ کی تین قسمیں ہیں:

(الف) زندگی کا بیمہ۔

(ب) املاک کا بیمہ۔

(ج) ذمہ داری کا بیمہ۔

## (الف) زندگی کا بیمہ:

اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ: بیمہ کمپنی اپنے ڈاکٹر کے ذریعہ سے بیمہ کے طالب کا طبی معائنہ کراتی ہے، اور ڈاکٹر اس کی جسمانی حالت دیکھ کر اندازہ کرتا ہے کہ اگر کوئی ناگہانی آفت پیش نہ آئی، تو یہ شخص اتنے سال مثلاً: بیس سال زندہ رہ سکتا ہے۔ ڈاکٹر کی رپورٹ پر کمپنی بیس سال کے لئے اس کی زندگی کا بیمہ کر لیتی ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بیمہ کے لئے ایک رقم مابین طالب و کمپنی مقرر ہو جاتی ہے، جو بالا قسطا بیمہ دار کمپنی کو ادا کرتا ہے، اور ایک معینہ مدت میں جب وہ پوری رقم ادا کر دیتا ہے، تو بیمہ مکمل ہو جاتا ہے، اب اس کے بعد اگر بیمہ دار اتنی مدت کے بعد انتقال کر جاتا ہے، جس کا اندازہ کمپنی کے ڈاکٹر نے کیا تھا، تو کمپنی اس کے پسماندگان میں سے جسے وہ نامزد کر دے، یا اگر نامزد نہ کرے، تو اس کے قانونی ورثاء کو، وہ جمع شدہ رقم مع کچھ مزید رقم کے جس کو "بونس" کہتے ہیں، یکمشت ادا کر دیتی ہے۔

اور اگر وہ مدت مذکورہ سے پہلے مر جائے خواہ طبعی موت سے، یا کسی حادثہ وغیرہ سے، تو بھی کمپنی اس کے پسماندگان کو حسب تفصیل مذکور پوری رقم مع کچھ زائد رقم کے ادا کرتی ہے، مگر اس صورت میں شرح منافع زائد ہوتی ہے۔

تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ: وہ شخص مدت مذکورہ کے بعد بھی زندہ رہے، اس شکل میں بھی اسے رقم مع منافع واپس ملتی ہے، مگر شرح منافع کم ہوتی ہے۔ زندگی کا بیمہ تو پورے جسم کا بیمہ ہے، لیکن اب انفرادی طور پر مختلف اعضاء کے بیمہ کا رواج بھی بکثرت ہو گیا ہے، مثلاً: ہاتھوں کا بیمہ، سر کا بیمہ، ناکوں کا بیمہ وغیرہ، اس کی شکل بھی وہی ہوتی ہے، فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ ان شکلوں میں ڈاکٹر کسی ایک عضو کی زندگی یا کارکردگی کا اندازہ لگاتا ہے، اس کے اندازہ پر بقیہ معاملہ اسی طرح ہوتا ہے جس طرح زندگی کے بیمہ کی صورت میں اور واپسی رقم مع منافع کی شکلیں وہی تین ہیں، البتہ یہاں پورے جسم کی موت کے قائم مقام، صرف ایک حصہ جسم کی موت یا اس کے ناکارہ ہونے کو قرار دیا جاتا ہے۔

## (ب) املاک کا بیمہ:

عمارت، کارخانہ، موٹر، جہاز وغیرہ ہر چیز کے بیمہ کا رواج اب ہو گیا ہے، اس کی شکل بھی وہی ہوتی ہے، یعنی: بیمہ دار ایک معینہ مدت کے لئے ایک رقم بالا قسطا ادا کرتا ہے، اور کمپنی ایک معینہ مدت کے بعد اسے وہ رقم مع کچھ زائد رقم کے واپس کرتی ہے، اور اگر کسی حادثہ کی وجہ سے بیمہ شدہ املاک تلف ہو جائے، مثلاً: کارخانہ میں یکا یک آگ لگ جائے، یا جہاز غرق ہو جائے، یا موٹر کسی حادثہ میں ٹوٹ جائے، تو کمپنی اس نقصان کی تلافی کرتی ہے، اور اصل رقم کے ساتھ کچھ مزید رقم زیادہ شرح فیصد کے حساب سے بیمہ کرانے والے کو دیتی ہے۔

(ج) ذمہ داریوں کا بیمہ:

اس میں بچہ کی تعلیم، شادی وغیرہ کا بیمہ ہوتا ہے، کمپنی ان کاموں کی ذمہ دار ہوتی ہے، رقم وغیرہ کی ادائے گی اور وصولی کی صورتیں وہی ہوتی ہیں۔

(۴) بیمہ کرانے والے کو ایک معینہ رقم بصورت اقساط ادا کرنی پڑتی ہے، لیکن اگر چند ماہ (حسب قواعد و شرائط) اقساط ادا کرنے کے بعد بیمہ دار رقم کی ادائے گی بند کر دے، تو اس کی ادا کی ہوئی رقم سوخت ہو جاتی ہے اور واپس نہیں ملتی، لیکن اسے اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے درمیان کے بقایا اقساط ادا کر کے حسب سابق اقساط جاری کرالے۔ بقایا اقساط ادا نہ کرنے کی صورت میں بھی بعض قواعد کے ماتحت اقساط کا سلسلہ دوبارہ جاری ہو سکتا ہے، لیکن اگر وہ سلسلہ منقطع کر کے جمع شدہ رقم واپس لینا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا۔

(۵) بیمہ دار اگر ”سود“ نہ لینا چاہے، تو کمپنی اسے مجبور نہیں کرتی، اور حسب شرائط اس کو اصل رقم واپس کر دیتی ہے۔

(۶) بیمہ دار دو سال تک قسط ادا کرنے کے بعد کم شرح ”سود“ پر قرض لینے کا مجاز ہو جاتا ہے۔

(۷) ہندوستان میں زندگی کے بیمہ کے متعلق حکومت نے ایک قانون بنایا ہے، جس کی رو سے بیمہ کی یہ قسم نجی کمپنیوں کے ہاتھ سے نکل کر خود حکومت کے ہاتھ میں آگئی ہے، اور اب کسی نجی کمپنی کے بجائے یہ معاملہ بیمہ دار اور حکومت کے درمیان ہوتا ہے، بظاہر حالات سے ایسا نظر آتا ہے کہ کچھ عرصہ کے بعد یہ پورا کاروبار نیشنلائز کر لیا جائے گا، اور نجی کمپنیاں ختم کر کے حکومت خود یہ معاملہ کرے گی۔

بیمہ کی یہ مختلف شکلیں ہیں، لیکن ان سب کی حیثیت وہی ہے جو سب سے پہلے عرض کی جا چکی ہے، یہاں اختصار کے ساتھ مکرر پیش کیا جاتا ہے۔

حقیقت کے لحاظ سے انشورنس کا معاملہ ایک ”سودی کاروبار“ ہے، جو بینک کے کاروبار سے مثل ہے، دونوں میں جو فرق ہے وہ شکل کا ہے، حقیقت کے لحاظ سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حقیقت میں اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ اس میں ”ربو“ کے ساتھ ”غرر“ (یعنی: دھوکا) بھی پایا جاتا ہے۔

بیمہ کرانے والا کمپنی کو روپیہ قرض دیتا ہے، اور کمپنی اس رقم سے سودی کاروبار تجارت وغیرہ کر کے نفع حاصل کرتی ہے، اور اس نفع میں سے بیمہ کرانے والے کو بھی کچھ رقم بطور سود ادا کرتی ہے، جس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ لوگ اس منفعت کے لالچ میں زیادہ سے زیادہ بیمہ کرائیں، بینک بھی یہی کرتے ہیں، البتہ اس میں شرح سود مختلف حالات و شرائط کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے، بینک میں عموماً ایسا نہیں ہوتا۔

بیمہ کے مصالح اور مفاسد:

دنیاوی نقطہ نظر سے بیمہ پالیسی خریدنے میں کیا مصلحتیں ہیں؟ اور کیا مفاسد ہیں؟ ان کا تذکرہ درج ذیل ہیں، تاکہ حضرات اہل علم ان پر نظر فرما کر فیصلہ فرمائیں۔ اس لئے یہاں صرف ان ہی دنیاوی مصالح و مفاسد کا تذکرہ کیا جاتا ہے، جو فی نفسہ کسی نہ کسی درجہ میں



شرعاً بھی معتد بہ ہیں۔ جو مصالح و مفاسد شرعاً غیر معتد بہ ہیں، ان کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے، مثلاً: اس دنیاوی مصلحت کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا کہ اس طرح خریدار کو ”سود“ ملتا ہے، اور اس کی رقم میں بغیر محنت اضافہ ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ مصلحت شرعاً غیر معتد بہ ہے، بلکہ مصلحت کے بجائے مفسدہ ہے، اس طرح اس مفسدہ کو بھی نظر انداز کیا گیا ہے، کہ قلیل آمدنی والے افراد جب پالیسی خریدنے کے لئے کچھ رقم پس انداز کریں گے، تو تحسینات میں کمی کرنے پر مجبور ہوں گے، اور بعض جائز لذتوں سے محروم رہیں گے، اس لئے کہ شرعاً یہ مفسدہ غیر معتد بہ ہے۔

ناگہانی حادثات کی صورت میں بیمہ دار تباہی و بربادی سے بچ جاتا ہے، مثلاً:

مصالح:

(۱) ہندو مسلم فساد میں بہت سے مسلمانوں کے کارخانے خاک، سیاہ اور تباہ و برباد کر دیئے گئے، جن لوگوں نے اپنے کارخانوں کا بیمہ کر لیا تھا، وہ تباہی سے بچ گئے، اور انہوں نے دوبارہ اپنا کاروبار جاری کر دیا، لیکن جنہوں نے بیمہ نہیں کرایا تھا، وہ پورے طور پر برباد ہو گئے اور پنپ نہ سکے، دکانوں اور مکانوں وغیرہ کی بھی یہی کیفیت ہوئی۔

خوف: فسادات ہندوستان کا روزمرہ کا معمول بن چکے ہیں، اور ان کا انداز مسلمانوں کی استطاعت سے باہر ہے۔

(۲) اوسط طبقہ کے افراد جو کثیر العیال بھی ہوں، اگر ناگہانی طریقہ سے وفات پا جائیں، تو ان کے پسماندگان سخت پریشانی میں پڑتے ہیں، اپنی قلیل آمدنی میں عموماً وہ کوئی رقم پس انداز کر کے نہیں رکھ سکتے، جو ان کے پسماندگان کے کام آسکے، ایسی حالت میں اگر وہ بیمہ پالیسی خرید لیں، تو ایک طرف تو انہیں پس اندازی میں سہولت ہوتی ہے، دوسرے ان کی ناگہانی وفات پر ان کی پس انداز رقم مع مزید رقم کے ان کے پسماندگان کو مل جاتی ہے، جو ان کے لئے بہت مفید اور معاون ہوتی ہے۔

تعلیم وغیرہ کی صورت میں تو یہ مصلحت اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے، اس لیے اگر وہ اپنی اولاد کو مناسب تعلیم دلانے سے قبل وفات پا جائیں، تو اولاد کا سلسلہ تعلیم منقطع نہیں ہوتا، اور کسی نہ کسی دن اولاد اس قابل ہو جاتی ہے کہ کچھ کما سکے۔

(۳) اگر اولاد ناہنجار ہو، تو باپ کے مرنے کے بعد ماں کی طرف سے غفلت برتی ہے، اور اس کا شرعی حق نظر انداز کر کے باپ کی کل جائیداد و املاک پر قابض ہو جاتی ہے، اس صورت میں اگر شوہر بیمہ پالیسی خرید کر اپنی بیوی کو اس کا وارث مقرر کر دے، تو یہ رقم بیوہ کو بے خدشہ مل جاتی ہے۔

(۴) چونکہ کمپنیاں عموماً اہل ہندو کی ہیں۔ اس لئے بیمہ پالیسی خریدنا فساد کی تباہ کاریوں کو روکنے کا بھی ایک ذریعہ ہو سکتا ہے، اس لئے کہ فساد یہ معلوم کر کے کہ مسلمان کی بیمہ شدہ کسی شے کو نقصان پہونچانا خود ہندوؤں کو نقصان پہونچانا ہے، شاید اس نقصان پہونچانے سے باز رہیں، اس طرح ممکن ہے کہ کسی درجہ میں یہ حفاظت جان کا ذریعہ بھی بن سکے۔

**نوٹ:** اب سے دو چار صدی پیشتر مسلمانوں کے حالات مختلف تھے۔ اول: تو ناگہانی حادثات کی کثرت اتنی نہیں تھی، جو آج مشین کے رواج کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے۔

دوسرے: بکثرت مسلمان اسلامی حکومتوں میں رہتے تھے، جہاں بیت المال بڑی حد تک ان حوادث کے نتائج سے پناہ دیتا تھا۔ تیسرے: مصارف زندگی کا اتنا بوجھ بھی نہیں ہوتا تھا۔ چوتھے: ہمدردی کا جذبہ اتنا سر نہیں ہوا تھا، جتنا آج ہو گیا ہے۔

پانچویں: تعداد کی قلت اور مقدور کی بحیثیت مجموعی دولت مندی زکوٰۃ و صدقات کا رواج، یہ سب امور مل کر اس قسم کے نقصانات کی تلافی کر دیا کرتے تھے، اب ان سب چیزوں کا تقریباً فقدان ہے، آبادی میں اضافہ مزید پریشانی کا باعث ہے۔ سو میں سے ایک کی تباہ حالی دور کرنا آسان ہے، مگر سو میں سے پچیس کے ساتھ مواخات کرنا بہت مشکل ہے۔

مفاسد:

واضح رہے کہ یہاں صرف دنیاوی مفاسد کا تذکرہ مقصود ہے جس کی طرف بعض اہل علم کی نظر نہیں جاتی، دینی مفاسد سے چونکہ ہر صاحب علم واقف ہیں، اس لئے ان کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔

(۱) ایسے بھی واقعات ہوتے ہیں کہ کسی وارث نے بیمہ کی رقم وصول کرنے کے لئے مورث کو (جو کہ بیمہ دار تھا) قتل کر دیا۔ (۲) اس قسم کے واقعات بھی پیش آتے ہیں، کہ بیمہ دار نے دھوکہ دے کر اپنی دوکان یا اپنے مکان یا کسی اور چیز کی مالیت زیادہ ظاہر کر دی اور اس کا بیمہ کر دیا، اور کچھ عرصہ کے بعد سود کی رقم (جو کہ اس کی ملوکہ شے کی مالیت سے معتد بہ حد تک زائد تھی) وصول کرنے کے لئے، اس شے کو مخفی طریقہ سے خود تلف کر دیا، مثلاً: آگ لگا دی یا اور اسی قسم کی حرکت کی، اور اس طرح نقصان کی تلافی کے ساتھ مزید نفع بھی اٹھایا، اس قسم کے واقعات کی تعداد اگرچہ قلیل ہے، مگر نہ تو بعید از قیاس ہے اور نہ النادر کالمعدوم کہے جاسکتے ہیں۔

(۳) تجربات شاہد ہیں کہ جو دولت بے مشقت اور بے محنت ہاتھ آ جاتی ہے، آدمی اسے بہت بے دردی کے ساتھ خرچ کرتا ہے، نوجوان اولاد کو اگر باپ کے بعد بیمہ کی رقم بغیر محنت و کوشش ملے گی، تو ظن غالب یہی ہے کہ وہ اسے بے دریغ صرف کرے گی، اسراف و تبذیر کی عادت فی نفسہ مذموم ہونے کے علاوہ افلاس و تباہی کا پیش خیمہ ہے، جو اخلاقی خرابیاں ایسی صورت میں پیدا ہوتی ہیں، ان کی تفصیل بے ضرورت ہے۔

(۴) یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ بیمہ پالیسی کی خریداری میں سرمایہ دار طبقہ ہی پیش پیش ہو سکتا ہے۔ سود کی رقم اس کی دولت میں اور اضافہ کرے گی، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سرمایہ داری مزید ترقی کرے گی۔

ان تمہیدی امور کے عرض کرنے کے بعد حضرات علماء کرام سے درخواست ہے کہ ”انشورنس“ کے متعلق مندرجہ بالا حقیقت اور اس

کے مصالح و مفاسد کو پیش نظر رکھ کر، شریعت اسلامیہ مقدسہ کی روشنی میں مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات عنایت فرمائیں، ضروری استدعاء یہ ہے کہ براہ کرم جوابات مدلل اور واضح عنایت فرمائیں۔

## جوابات سوال نامہ:

س (۱): انشورنس کی جو حقیقت اور پر عرض کی گئی ہے، اس میں کمپنی جو رقم بطور ”سود“ دیتی ہے، جس کا نام وہ اپنی اصطلاح میں ”منافع“ رکھتی ہے، شریعت کا اصطلاحی نام ”ربو“ ہے یا نہیں؟

ج (۱): سوالنامے میں انشورنس کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے، اس میں بیمہ کمپنی جو رقم بطور ”سود“ دیتی ہے، جس کا نام وہ اپنی اصطلاح میں ”منافع“ رکھتی ہے، وہ بلاشبہ شریعت اسلامی کا اصطلاحی ”ربو“ ہے۔ کتب فقہ میں ”ربو“ کی یہ تعریف کی گئی ہے:

(۱) ”الرَبْوُ: هُوَ الْفَضْلُ الْمَسْتَحَقُّ لِأَحَدِ الْمُتَعَاقِدِينَ فِي الْمَعَاوَضَةِ، الْخَالِي عَنْ عَوَضٍ شَرْطٍ فِيهِ“

(هدایة ۲۱۲/۳)

(۲) ”الرَبْوُ فِي الشَّرْعِ: عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ مَالٍ، لَا يَقَابِلُهُ عَوَضٌ فِي مَعَاوَضَةِ مَالٍ بِمَالٍ“ (حاشیہ ہدایہ ۲۱/۳)

(۳) ”وَفِي الشَّرِيعَةِ، الرَبْوُ: هُوَ الْفَضْلُ الْخَالِي عَنْ الْعَوَضِ الْمَشْرُوطِ فِي الْبَيْعِ“

(مبسوط للسرخسی ۱۰۹/۱۲)

تعریف میں ”بیع“ کی قید احترازی نہیں ہے، مقصود صرف ”معاوضۃ المال بالمال“ ہے، اور بیمہ میں ذمہ دار، بیمہ کمپنی کو ایک مقررہ رقم قسط وار بطور قرض دیتا ہے، اور اس کے عوض میں کمپنی سے اسی قدر یا اس سے زیادہ رقم وصول کرتا ہے، اس لئے یہاں ”معاوضۃ مال بمال“ بلاشبہ موجود ہے، اور بالفضل کے ساتھ ”ربو“ الٰہی بھی متحقق ہے۔ اور شرعاً ”ربو“ کی یہ دونوں ہی قسمیں حرام و ممنوع ہیں، واضح رہے کہ نام بدل دینے سے حقیقت نہیں بدلتی، پس کمپنی والے یا کوئی دوسرا اس زائد رقم کا جسے کمپنی بیمہ دار کو دیتی ہے ”منافع“ سے بھی زیادہ پرکشش اور حسین بظاہر بے ضرر نام رکھ دے، تب بھی وہ شریعت کا اصطلاحی ”ربو“ اور رباً شرعی ہونے کی وجہ سے حرام ہوگا، اس معاملہ میں بینکوں کا ”ربو“ اور بیمہ کمپنی کا ہی رہے گا، دونوں یکساں ہیں، دونوں کے حکم میں شرعاً کوئی فرق نہیں ہے۔

س (۲): جواز کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے؟ اگر نکل سکتی ہے تو کیسے؟

ج (۲): ہاں جب تک بیمہ کی کوئی ایسی صورت اور طریقہ نہ نکلے جو ”ربو“، ”قمار“، ”غز“ وغیرہ قبائح سے خالی اور پاک ہو، اضطرار کی حالت میں بیمہ کے معاملہ میں جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ یہ معلوم ہے کہ ہندوستان کی غیر مسلم فرقہ پرست جماعتیں



اور پارٹیاں، مسلم اقلیت کی بیخ کنی بلکہ نسل کشی اور اس کی جائیداد و املاک کی تباہی و بربادی کے درپے ہیں، اور یہ بھی معلوم ہے کہ حکومت خواہ مرکزی ہو یا ریاستی، عملاً اس معاملہ میں غفلت و بے پروائی برت رہی ہے، اور انتظامیہ جس کے ذمہ تمام باشندگان ملک کے جان و مال، عزت و آبرو کی حفاظت و صیانت ضروری ہے، اور جس کا فرض منصبی امن و امان کا قائم رکھنا اور فتنہ و فساد، ظلم و زیادتی کے اسباب کا ختم کرنا ہے، ہر ایسے موقع پر صرف یہی نہیں کہ اپنے فرض کی ادائیگی میں غفلت اور پہلو تہی سے کام لیتی ہے، بلکہ فساد یوں، لٹیروں، غنڈوں کی ہمت افزائی کرتی ہے، بلکہ اس کے ذمہ دار افراد کو قتل و غارتگری میں شریک ہو جاتے ہیں، پھر اس کی طرف قتل و غارت اور فساد کے فروغ ہونے کے بعد، بچے کھچے اکثر مسلمان ہی گرفتاری کا شکار ہوتے ہیں، اور ان کی کوئی دادرسی نہیں ہوتی، اور نہ سرکاری طور پر ان کو بسانے اور آباد کرنے، روزگار سے لگانے کا معقول اور حسب خواہ انتظام ہوتا ہے، معاشی اور اقتصادی اعتبار سے یہ بچے کھچے مسلمان بالکل تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔

یہ بھی معلوم ہے کہ اکثر فساد زدہ مقامات کے مسلمان مقامی طور پر، تعداد اور قوت کے لحاظ سے اتنے کمزور و بے بس ہوتے ہیں کہ بلوائیوں کا مقابلہ نہیں کر سکتے، اور تعددی و عددی فرق و تفاوت کی وجہ سے اس حال میں نہیں ہوتے کہ شرعاً ان کے ذمہ اپنی مدافعت اور بلوائیوں کا مقابلہ متعین ہو، ان کی جان و املاک، عزت و آبرو اور مساجد کو محفوظ رکھنے کی کوئی جائز اور قابل عمل صورت نہیں رہتی، تو جس مقام کے مسلمانوں کی یہ پوزیشن اب یعنی: ان کو اپنی جان و املاک اور عزت و آبرو کے محفوظ رکھنے کی کوئی قابل عمل جائز صورت نہ ہو، وہ ہمارے نزدیک مضطر کے حکم میں ہیں۔ محض ایسے مقام کے مسلمانوں کے لئے حفظ و مقدم کے طور پر صرف اس مقصد سے کہ آئندہ ان کی جان و مال، عزت و آبرو محفوظ رہ جائے، اپنی زندگیوں اور املاک کا بیمہ کرنا جائز ہو سکتا ہے، مگر اپنی جمع کردہ اقساط سے زائد جس قدر رقم بھی کمپنی سے وصول کریں، اس کو اپنی ذات پر، یا اپنے عزیز و اقارب پر، یا کسی بھی غیر مضطر مسلمان پر بالواسطہ یا بلاواسطہ خرچ نہ کریں، بلکہ اپنے یا دوسرے مسلمانوں کے ذمہ عائد کردہ ٹیکسوں اور چندوں میں جو غیر شرعی ہوں خود حکومت کو دے دیں، اس خاص حالت و صورت اور مصلحت کے علاوہ سوالنامے میں ذکر کئے ہوئے مصالح میں سے کوئی بھی مصلحت ایسی نہیں ہے کہ جس کے پیش نظر اور اس کی رعایت سے سودی کاروبار کرنے یا دولت کمانے کے لئے تمام وسائل و ذرائع کسب (اختیار) کرنے کی گنجائش اور اجازت شریعت میں موجود ہو، نیز بیمہ کو مذکورہ مصالح کے ساتھ ساتھ اس میں غیر معمولی مفاسد و مضار بھی ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ دفع مفسدہ و مضرت، جلب منفعت پر مقدم ہے۔

سرمایہ محفوظ رکھنے اور اس میں اضافہ کرنے کے لئے، یا پسماندگان کی امداد و اعانت، یا ناگہانی حادثات اور نقصانات کی تلافی کے لئے ”ربو“ کا کاروبار کرنے، یا کوئی بھی حرام کاروبار چلانے کی، یا اس میں تعاون کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں ملتی۔

س (۳): زندگی کے بیمہ، املاک کا بیمہ، ذمہ داری کا بیمہ کے درمیان شرعاً کوئی فرق ہوگا، یا تینوں کا حکم ایک ہی ہوگا؟

ج (۳): بیمہ کی تینوں مذکورہ قسموں کے درمیان حکماً کوئی فرق نہیں ہے، تینوں میں ہی ”ربوا“، ”قمار“ (یعنی: جوا) ”غرز“ یکساں پایا جاتا ہے، اس لئے شرعاً تینوں کا حکم ایک ہی ہوگا، بعض علماء درج ذیل معاملات کی روشنی میں ”املاک“ اور ”ذمہ داریوں“ کے بیمہ کے جواز کے قائل ہیں۔

(الف): کوئی شخص کسی کے یہاں اجرت پر اپنی چیز امانت رکھے، اور وہ چیز مستودع کے ہال تلف ہو جائے، تو مستودع اس کا ضامن ہوتا ہے، اور اس کو اس کا مثل یا قیمت مستودع کو ادا کرنی پڑتی ہے۔

(ب) راستہ کے خطرات کی ضمانت، مثلاً: کوئی کسی سے کہے: اسلک هذا الطريق فإنه آمن، وإن أخذ فيه مالک، فأنا ضامن اب اگر اس راستہ میں جانے والے کے مال کا نقصان ہو جائے، تو معاملہ کی رو سے عہد کرنے والا مال کا ضامن ہونے کی وجہ سے ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا، اور اسے تلف شدہ مال کا مثل یا قیمت ادا کرنی ہوتی ہے۔

(ج) ”عقد موالاة“ کہ: اس میں ایک شخص دوسرے کی جنایت سے عائد شدہ مالی تاوان کا ذمہ دار ہونے کی وجہ سے بصورت وارث شرعی (قرابت دار) نہ ہونے کے، اس دوسرے شخص کی جائیداد کا وارث ہوتا ہے۔

(د) بعض خاص صورتوں میں مالی وعدہ کے ایفاء کا لزوم دو وجوہ۔

(ه) عقد حوالہ: جس میں ایک شخص دوسرے کے ایک متوقع اور غیر یقینی فائدہ کے حصول کے لئے معین اجرت پر ایک معین عمل اپنے ذمہ لازم کر لیتا ہے۔

(و) عقد حراست: جس میں حفاظت کی غرض و غایت اور امان کی خاطر ایک شخص سے اپنی کسی چیز کی حفاظت و حراست پر متعینہ اجرت کے عوض پر معاملہ کر لیتا ہے۔

(ز) جنایات خطا میں عصبہ کے ذمہ دیت کے عائد ہونے کا مسئلہ، ہمارے نزدیک ان مسائل سے املاک و ذمہ داری کے بیمہ کے جواز پر استدلال و استنباط بچند وجوہ مخدوش ہے:

اولاً: اس لئے کہ ان میں نظام عوائل کے علاوہ بقیہ مسائل فقہاء امت کے درمیان مختلف فیہ ہیں، اور بعض توفیقہ خفی کے بھی خلاف ہیں۔

ثانیاً: اس لئے کہ بیمہ اور ان مسائل کے درمیان کوئی علت جامعہ مشترکہ جو حکم کا مرکزی سبب اور مناط ہو، موجود نہیں ہے، اور مقیس و مقیس علیہ کے درمیان بون بعید ہے۔

ثالثاً: اس لئے کہ اگر ان خدشات سے قطع نظر کر لیا جائے، تو بیمہ کے جملہ اقسام میں کھلے ہوئے، ”ربا الفضل والنسہ“ کے پائے

جانے سے جملہ نظائر بے اثر ہو کر رہ جاتے ہیں، اور ان سے مروجہ بیمہ کے جواز پر استدلال صحیح نہیں ہو سکتا۔

س: (۲) معاملہ کی یہ شرط کہ اگر بیمہ شدہ شخص یا شے وقت معین سے پہلے تلف ہو جائے تو اتنی رقم ملے گی، اور اس کے بعد تلف ہوئی تو اتنی، جبکہ تلف ہونے کے وقت کا تعین غیر ممکن ہے، اس معاملہ کو ”قمار“ کے حدود میں تو نہیں داخل کر دیتی ہے؟

ج: (۴): بیمہ کا معاملہ اگر غور سے کام لیا جائے تو ایک طرح کا قمار (یعنی: جوا) ہے، اور اگر بالفرض یہ معاملہ حقیقتاً قمار نہ ہو، تو ”قمار“ کے مشابہ ضرور ہے، اب قمار کی روح اور اس کا بڑا عنصر مخاطرہ الإرتکاب مافیہ خطر بالنفس أو المال اور دوران بین الغنم والغرم) یعنی: فائدہ اور خسارہ و تاوان دونوں کا یکساں احتمال ہے، اور یہ چیز بیمہ میں صاف طور سے پائی جاتی ہے، بیمہ دار معاملہ کر لینے کے بعد پہلی قسط ادا کرنے سے پہلے مرجائے، یا اس کی بیمہ شدہ جائیداد تلف ہو جائے، تو اس کو یا اس کے قانونی ورثاء کو بیمہ کی پوری مقررہ رقم مع شے زائد کے ملتی ہے، اس طرح اس کو سراسر فائدہ ہی فائدہ رہتا ہے اور کمپنی کا پورا نقصان و خسارہ، اور اگر بیمہ دار کئی قسطیں ادا کرنے کے بعد کسی وجہ سے بقیہ اقساط کی ادائے گی بند کر دے، تو اس کی ادا کی ہوئی کل رقم سوختہ ہو جاتی ہے، اس صورت میں بیمہ دار کا سراسر نقصان اور کمپنی کا پورا فائدہ ہوتا ہے، دونوں صورتوں میں ”مخاطرہ“ اور ”دوران بین الغنم والغرم“ کا تحقق ظاہر ہے، اور اکل مال بالباطل بھی موجود ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کمپنی کو معمولی تاوان برداشت کرنا ہوتا ہے، اور کبھی وہ ایک ہی بیمہ دار کے ذریعہ، یعنی: اس کی جمع کردہ رقم سے ہزار روپے کمالیتی ہے، اس طرح بیمہ دار اور بیمہ کمپنی کو جو کچھ لینا اور دینا ہوتا ہے، ان کے درمیان کوئی تناسب نہیں ہوتا، اور یہ سب کچھ ”قمار“ میں بھی ہوتا ہے۔

س: (۵): اگر یہ ”قمار“ یا ”غرر“ ہے، تو کیا مصالح مذکورہ کے پیش نظر، اسے نظر انداز کر کے اس معاملہ کے جواز کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے؟ اور اگر نکل سکتی ہے تو کیسے؟

ج: (۵): بیمہ کے معاملہ میں ”غرر“ بھی ہے۔ غرر بھی وہ، جو قلیل ویسیر اور معمولی نہیں، جو شرعاً معفو عنہ ہوتا ہے، بلکہ کثیر و عظیم، جو غیر معفو عنہ ہے۔

”غرر“ منہی عنہ کی یہ تعریف کی گئی ہے: ”ما شک فی حصول أحد: عوضیه، والمقصود منه غالباً، وقیل: هو ما انطوت عنا عاقبة، وقیل: ما کان له ظاهر، یغیر المشتري، وباطن مجهول، یعرفه البائع، وقیل: مالہ ظاہر یوترہ وباطن یمکرہ“۔

عوضین یا ان میں سے کوئی ایک ”مجهول الصفه“ ہو یا ”مجهول الاجل“ یا ”غیر مقدوراً لتسلیم ہو“ یا ”غیر موجود ہو“ یا ”غیر معلوم المقدور“



ہو، یہ تمام صورتیں ”غرر“ کی ہیں، اور فساد معاملہ کے لئے کافی۔ بیمہ میں اگرچہ بیمہ کی مجموعی رقم کی مقدار متعین ہوتی ہے، مگر بیمہ دار اور کمپنی میں سے کسی کو نہیں معلوم کہ بیمہ دار کب تک زندہ رہے گا؟ اور اس کی بیمہ شدہ جائیداد یا جانور کب تک محفوظ و زندہ رہے گا؟ اور بیمہ کی کتنی قسطیں ادا کر سکے گا؟ اور کمپنی کو فی الواقع کتنی قسطیں ملیں گی؟ اور اسے کب اور کتنی رقم بیمہ دار کو دینی پڑے گی؟ اس طرح عوضین عند العقد باوجود بیمہ کی رقم کے متعین ہونے کے مجہول المقدار والا جمل ہوتے ہیں، بلکہ غیر ثابت و غیر متحقق الوجود ہوتے ہیں، لہذا بیمہ میں غرر کثیر غیر معفو عنہ کا تحقق ظاہر ہے، بیمہ میں قمار و غرر ہوتے ہوئے بھی اس کے جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے، وہ نمبر: ۲ میں عرض کر دی گئی ہے۔

### تنبیہ:

بیمہ پالیسی میں ایک اور شرعی قباحت بھی ہے، اور وہ یہ کہ: بیمہ پالیسی خریدنے والا مقررہ میعاد کے اندر مر جائے یا اس کے بعد مرے، بہر صورت کمپنی کی طرف سے ملنے والی رقم کی حیثیت شرعاً وصیت کی میراث اور ترکے کی ہے، جسے حسب فرائض شرعی وراثتوں میں تقسیم ہونا چاہیے، مگر یہ رقم ترکے کی حیثیت سے تقسیم نہیں کی جاتی، بلکہ اس شخص یا اشخاص کو مل جاتی ہے جن کے لئے بیمہ دار نے وصیت کی ہو، حالاں کہ وراثت کے حق میں شرعاً وصیت ہی نہیں کی جاسکتی۔ ”لا وصیۃ لوارث“ (حدیث) (۱)، نیز بجائے شرعی وراثتوں کے حسب وصیت صرف قانونی وراثتوں کو ملتی ہے، نیز ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ بیمہ کی کل رقم اس کے ثلث مال سے زائد ہو اور ثلث سے زائد کی وصیت کرنا شرعاً درست نہیں ہے۔ إلا أن یشاء الورثة۔

س (۶): اگر بیمہ دار مندرجہ اقسام بیمہ سے کسی میں سود لینے سے بالکل متحرز رہے، اور اپنی اصل رقم کی صرف واپسی چاہتا ہو، تو کیا یہ معاملہ جائز ہو سکتا ہے؟

ج (۶): بیمہ دار بیمہ کے ہر قسم اقسام میں سے کسی میں سود لینے سے بالکل اجتناب و احتراز کرے، اور صرف اپنی اصل رقم کی واپسی چاہتا ہو، تب بھی یہ معاملہ کرنا جائز نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ کمپنی، بیمہ داروں سے جو رقم علی الاقساط وصول کرتی ہے، اس کے بڑے حصے کو سودی کاروبار میں لگا دیتی ہے، اور دوسرے لوگوں کو بطور قرض دے کر اعلیٰ شرح پر سود حاصل کرتی ہے۔ اس ناجائز کاروبار میں تمام بیمہ دار آپ حصہ دار شریک ہو جاتے ہیں، جو کھلا ہوا تعاون علی الاثم والعدوان ہے۔

س (۷): جو رقم کمپنی بطور سود ادا کرتی ہے اسے ”ربوا“ کے بجائے، اس کی جانب سے اعانت و امداد اور تبرع و احسان قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

نوٹ: بعض کمپنیوں کے ایجنٹ اس کا مقصد امداد ہی ظاہر کرتے ہیں۔

ج (۷): کمپنی بیمہ دار کو جو رقم بطور ”سود“ ادا کرتی ہے، اسے ”ربو“ کے بجائے، اس کی طرف سے امداد و اعانت اور تبرع و احسان نہیں قرار دیا جاسکتا، چاہے اس کے ایجنٹ اس کا مقصد امداد ہی کیوں نہ ظاہر کریں۔

اولاً: اس لئے کہ خود کمپنی اس کو امداد و اعانت اور احسان و تبرع سمجھ کر نہیں، بلکہ بیمہ دار کا اپنے اوپر لازمی و واجبی حق سمجھ کر دیتی ہے، محض کسی کے فرض کر لینے سے ضروری چیز غیر ضروری، اور غیر ضروری چیز ضروری ہو جایا کرے، تو ضروری اور غیر ضروری کا ضابطہ اور فرق ختم ہو جائے گا۔ اور:

ثانیاً: اس لئے کہ تبرع و احسان اور حسن سلوک مشروط نہیں ہوا کرتا، اور کمپنی اپنے قواعد و ضوابط کے مطابق اس رقم کے دینے کی شرط کر لیتی ہے، اور اس شرط کے مطابق ادائیگی کی قانوناً پابند ہوتی ہے، یہ اور بات ہے کہ کوئی بیمہ دار اس کو کسی وجہ سے نہ لے اور چھوڑ دے۔ اور:

ثالثاً: اس لئے کہ ”سود“ شرعاً حرام ہے، اور یہ جانتے ہوئے کہ دینے والا ایسی چیزیں دے رہا ہے جو شرعاً حرام ہیں، اس کی طرف سے اسے اس کا تبرع و احسان یا امداد و اعانت سمجھ کر قبول کر لینا عقلاً، عرفاً، شرعاً ہر طرح مذموم اور قبیح ہے، اور ہمارے تبرع و احسان سمجھ لینے سے حرام چیز حلال نہیں ہو جائے گی۔ اور:

رابعاً: اس لئے کہ پھر اس بارے میں بیمہ کے معاملے کی خصوصیت نہیں رہے گی، ہر سودی معاملہ اور ربوی کاروبار میں سود کو اس کے دینے والے کا تبرع و احسان اور اس کی طرف سے امداد و اعانت سمجھ کر قبول کرنے اور سود لینے کا دروازہ کھل جائے گا۔ اور

خامساً: اس لئے کہ پھر ڈاکو، چور، غاصب، خائن وغیرہ، اگر ڈاکہ یا چوری اور غصب کے مال میں سے کسی کو کچھ دے، تو اس کو ان کی طرف سے امداد و اعانت اور تبرع و احسان سمجھ کر لے لینے میں مضائقہ اور حرج نہیں ہونا چاہیے۔ اور

سادساً: اس لئے کہ اس کے بعد ڈاکوؤں اور چوروں کو، ڈاکہ ڈالنے اور چوری کرنے کا ایک معقول بہانہ مل جائے گا، وہ کہہ سکیں گے کہ، چوری اور ڈاکہ سے ہمارا مقصد صرف غریبوں کی امداد و اعانت اور حسن سلوک ہے۔ اور

سابعاً: اس لئے کہ پھر بینک کے ”سود“ کو بھی بینک کا تبرع و احسان سمجھ کر اس کے جواز کا قائل ہونا پڑے گا، پھر یہ تصور اور نیت ختم ہو کر مطلقاً اس کے لین دین کا چلن ہو جائے گا۔

س (۸): اگر کوئی مسلمان کسی دارالحرب کا باشندہ ہو (مستأمن نہیں) اور کمپنی حریوں ہی کی ہو، تو کیا اس صورت میں یہ معاملہ مسلمانوں کے لئے جائز ہوگا؟

ج (۸): کوئی مسلمان دارالحرب کا باشندہ ہو اور کمپنی حریوں ہی کی ہو، تو بھی یہ معاملہ مسلمان کے لئے ناجائز ہی رہے گا، ایک

مسلمان کے لئے خواہ وہ دارالاسلام کا باشندہ ہو، اور دارالحرب میں مستأمن و معاہدہ کی حیثیت سے ہو، یا دارالحرب ہی کا باشندہ ہو، بہر حال اس کا جس طرح دارالاسلام میں کسی مسلمان سے سودی معاملہ کرنا اور ”سود“ لینا اور دینا جائز نہیں ہے، اسی طرح حربی سے بھی خواہ وہ دارالحرب میں ہو یا دارالاسلام میں مستأمن کی حیثیت سے ہو، بہر صورت اس کا حربی سے ”ربوی“ معاملہ کرنا اور سود لینا حرام ہے، کتاب اللہ اور سنت اس بارے میں دارالحرب اور دارالاسلام، یا حربی اور غیر حربی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، بلکہ ”ربوا“ کو مطلقاً حرام کر دیا ہے، اور ایک مسلمان کے لئے ربوی معاملہ کو، خواہ وہ کہیں بھی ہو اور کسی سے بھی، یہ معاملہ کرنا چاہے، بہر حال حرام قرار دیا ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی نے حاشیہ درمختار (۳/۲۳۹) میں ”سوکرا“ یا ”بیمہ“ کے معاملہ میں جو تفصیل اور فرق کیا ہے کہ اگر ”سوکرا“ کا معاملہ حربی مستأمن سے دارالاسلام میں ہو تو ناجائز ہے، بس ناگنی آفتن سے بیمہ شدہ مال تلف ہو جانے کی صورت میں اس مستأمن حربی سے بیمہ دار مسلمان کے لئے اپنے تلف شدہ مال کا معاوضہ جائز نہیں ہوگا۔ لہٰذا لا یحل لمسلم، أن یتعاقدا فی دار الاسلام مع المستأمن شنی لا یلزمہ شرعاً، لأن فیہ التزام ما لا یزیم (دارالاسلام کا باشندہ ہو یا دارالحرب کا) اگر وہ سوکرا (انشورنس) کا معاملہ حربی سے دارالحرب میں کرے تو یہ معاملہ جائز اور درست گا، اور اس صورت میں اس مسلمان بیمہ دار کے لئے، اس حربی سے اپنے تلف شدہ مال کا معاوضہ لینا جائز ہوگا۔ لہٰذا أخذ مال حربی برضاہ، دون غدر ولا خیانة، ولیس بعقد فاسد معقود فی دار الاسلام، حتی یکون خاضعاً لأحكامنا۔

اس فرق و تفصیل پر کتاب اللہ اور سنت سے کوئی دلیل نہیں ہے، اس فرق کی اساس و بنیاد صرف یہ خیال ہے کہ خاص دارالحرب میں رہنے والے حربیوں کے اموال غیر معصوم ہیں، تو وہاں سود کا سوال، پیدا نہیں ہوتا، اس بیان کردہ وجہ فرق سے ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت ”ربوا“ کے تحقق کے لئے مال کا معصوم ہونا شرط ہے، اور جب یہ شرط حربی کے اموال میں تحقق و موجود نہیں ہے، تو وہاں حقیقت ”ربوا“ بھی تحقق نہیں ہوگی، لیکن یہ دعویٰ اور فرق کی یہ توجیہ و تعلیل کسی نص شرعی سے ثابت نہیں ہے، قرآن کریم اور احادیث نبویہ نے ”ربوا“ کے تحقق کے لئے اموال کے معصوم ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ اموال غیر معصوم میں جو ربوی کاروبار ہوتا ہے، اور جسے خالص حربی کیا کرتے تھے اس کو بھی ”ربوا“ کہا ہے، اور اس ”ربوا“ کو بھی حرام قرار دیا ہے۔ آیت: ”الذین یا کلون الربوا لا یقومون إلا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس ذلک بأنہم قالوا إنما البیع مثل الربا وأحل اللہ البیع وحرم الربوا“ (البقرہ: ۲۷۵) کو یکساں سمجھ کر ربوی کاروبار اور سودی بن دین کیا کرتے تھے، اس آیت نے غیر مسلموں کے ربوی معاملہ کو، جو وہ اپنے اموال غیر معصوم میں کرتے تھے ”ربوا“ کہا ہے، اور اس کا کاروبار کرنے والوں کو عذاب آخرت کی دھمکی دی ہے۔ معلوم ہوا کہ ”ربوا الفضل“ جس کو قرآن نے حرام قرار دیا ہے، جس طرح مال معصوم میں حرام ہے، ٹھیک اسی طرح مال غیر معصوم میں بھی حرام ہے۔ اور مشہور حدیث: ”کل ربا کان فی الجاہلیۃ، فہو موضوع، وأول ربا موضوع، ربا العباس بن عبد



المطلب“ (۱) سے تویہ صراحت ثابت ہوتا ہے۔

”ربا“ کے تحقق کے لئے اموال کے معصوم ہونے کی شرط غلط ہے، اس لئے کہ جاہلیت کے ربوی معاملے میں، جو غیر مسلموں نے اپنے خالص غیر معصوم اموال میں کئے تھے، جن میں حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا ربوی معاملہ بھی تھا۔ ان سب کو آں حضرت ﷺ نے ”ربوا“ قرار دے دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ ”ربوا“ کے پائے جانے کے لئے مال کے معصوم ہونے کی شرط وقید بے اصل و بے بنیاد ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مسلم معاہدار الحرب کا باشندہ بھی، اگر دار الحرب میں حربی سے اس کی رضا مندی سے ہی سہی، کوئی بھی ربوی معاملہ کرے، تو وہ حرام کام کا مرتکب ہوگا، اور اگر اس حربی سے سود کی رقم لے لے، تو سود خوار ہوگا۔

س (۹): اس صورت میں جب کہ انشورنس کا کاروبار خود حکومت کر رہی ہو، اور اس میں جب کہ یہ کاروبار نجی کمپنیاں کر رہی ہوں، کوئی فرق ہے یا نہیں؟

ج (۹): انشورنس کا کاروبار خود حکومت کر رہی ہو یا نجی پبلک کمپنیاں کر رہی ہوں، ان صورتوں کے درمیان شرعی حکم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، پس دونوں ہی صورتوں میں مسلمان کے لئے بیمہ پالیسی خریدنا جائز نہیں ہے۔

پبلک بیمہ کمپنی میں رعیت کے چند سرمایہ دار افراد، اپنی ذاتی رقم لگائے بغیر انشورنس کا کاروبار کرتے ہیں، اور بیمہ داروں کی رقم کو تجارت میں لگا کر جو سودی وغیرہ سودی ہر قسم کی ہوتی ہے، اور لوگوں کو اعلیٰ شرح سود پر قرضہ دے کر یا جائیداد خرید کر منافع حاصل کر کے اپنی ذاتی دولت اور سرمایہ بڑھاتے ہیں، اور امیر سے امیر تر بنتے جا رہے ہیں، اور سرکاری کمپنی میں یہی کام حکمران پارٹی کرتی ہے، پہلی قسم میں افراد رعیت، سود خوری کا کاروبار کرتے ہیں، اور دوسری صورت میں خود حکومت یہی کام کرتی ہے، اور دوسری جائز و ناجائز سرکاری آمدنیوں کی طرح اس ناجائز آمدنی کا بیشتر حصہ، اونچے اور اوسط درجہ کے ملازمین کی تنخواہوں اور دیگر شرعاً غلط مصارف میں خرچ کرتی ہے۔

س (۱۰): اگر یہ کاروبار حکومت کے ہاتھ میں ہو، تو کیا اس بنیاد پر کہ خزانہ حکومت میں رعیت کے ہر فرد کا حق ہوتا ہے، زیر بحث معاملہ میں سود کی رقم عطیہ حکومت قرار پا کر ”ربوا“ کے حدود سے خارج ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اور کیا اس صورت میں یہ معاملہ جائز ہو سکتا ہے؟

ج (۱۰): اس بنیاد پر کہ خزانہ حکومت میں رعیت کے ہر فرد کا حق ہوتا ہے، زیر بحث معاملہ میں سود کی رقم کو حکومت کا عطیہ قرار دینا، اور اس طرح سود کی رقم کو ”ربوا شرعی“ کے حدود سے خارج کرنا اور خارج سمجھنا غلط ہے۔

غیر مسلم حکومت کے خزانہ کو اسلامی حکومت کے خزانہ (بیت المال) پر قیاس کرنا انتہائی غلط بات ہے۔ اسلامی حکومت کے خزانہ کی آمدنی کے ذرائع اور مددات معلوم و متعین ہیں۔ جو کتب فقہ میں بالتفصیل مذکور ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی مد اور ذریعہ آمدنی ایسا نہیں ہے جو شرعاً مشکوک و مشتبہ ہو، چہ جائیکہ حرام اور ناجائز ہو، پھر ہر ایک مد کا مصرف متعین ہے، سربراہ حکومت اور اس کے عمال کو یہ حق نہیں ہوتا

کہ کسی غلط ذریعہ آمدنی سے بیت المال کو بڑھائے یا غلط اور ناجائز جگہ خرچ کرے۔ اور غیر مسلم حکومت کا معاملہ ایسا نہیں ہے، یہ جانتے ہوئے بیمہ کمپنی، بیمہ دار کو اس کی اصل رقم سے جس قدر زائد رقم دے رہی ہے، بیمہ دار کو عام سرکاری خزانہ سے نہیں مل رہی ہے، بلکہ خاص انشورنس کے کاروبار کی آمدنی سے مل رہی ہے، اور بطور ”سود“ کے مل رہی ہے، جو شرعاً ”مال خبیث“ ہے، وہ حکومت کا عطیہ کیوں کر قرار پاسکتی ہے؟! ویدہ ودانتہ اس مال خبیث کو حکومت کا عطیہ قرار دینا اور اس طرح اس کو حدود ”ربوا“ سے خارج سمجھ کر اپنے لئے حلال سمجھ لینا نہایت غلط بات ہے، حرام چیز کو حلال کرنے کا یہ ایک بھونڈا، مکروہ اور مہمل حیلہ ہوگا۔ اعاذنا اللہ من ذلک۔

س: (۱۱): فرض کیجئے بیمہ کا کاروبار حکومت کے ہاتھ میں ہے، ایک شخص بیمہ پالیسی خریدتا ہے اور میعاد معین کے بعد اصل مع سود کے وصول کرتا ہے لیکن:

(الف) سود کی کل رقم بصورت ٹیکس و چندہ خود حکومت کو دے دیتا ہے۔

(ب) ایسے کاموں میں لگا دیتا ہے جن کا انجام دینا خود حکومت کے ذمہ ہوتا ہے، مگر وہ لا پرواہی یا کسی دشواری کی وجہ سے انہیں انجام نہیں دیتی، مثلاً: کسی جگہ پل یا راستہ بنانا، کسی تعلیمی ادارے کو امداد دینا، کنواں کھدوانا یا ٹیل لگوانا وغیرہ، جہاں یہ امور قانوناً حکومت کے ذمہ ہوں۔

(ج) ایسے کاموں میں صرف کرتا ہے جو قانوناً حکومت کے ذمہ نہیں ہوتے، بلکہ عام طور پر رعایا ان کے بارے میں حکومت کی امداد چاہتی ہے، اور حکومت بھی ان کی اس خواہش کو مذموم نہیں سمجھتی بلکہ بعض اوقات امداد کرتی ہے، مثلاً: کسی جگہ کتب خانہ کھول دینا وغیرہ۔ تو کیا مندرجہ بالا صورتوں میں اس شخص کے لئے بیمہ پالیسی کی خریداری جائز ہوگی اور اسے ”ربوا“ لینے کا گناہ تو نہ ہوگا؟

نہوت: مندرجہ بالا صورتوں میں (الف، ب، ج) کے احکام میں اگر فرق ہے، تو اسے واضح فرمایا جائے۔

ج: (۱۱): بغیر سخت مجبوری و اضطراری حالت کے جس کی تفصیل نمبر ۲۰ میں گزر چکی ہے، مسلمان کے لئے سرکاری بیمہ کمپنی سے بھی بیمہ پالیسی خریدنا جائز نہیں ہے، اگر غیر اضطراری حالت میں بیمہ پالیسی خریدے گا اور اصل کے ساتھ سود وصول کرے گا، تو ربوی معاملہ و کاروبار میں امداد و تعاون کا، اور ”ربوا“ لینے کا گناہ لازم ہوگا، اگر یہ سود کی رقم..... میں بیان کردہ کاموں میں خرچ کر دے۔

البتہ نمبر ۲۰ میں مبینہ اضطراری حالت میں بیمہ پالیسی خریدی ہے، تو اضطرار کی وجہ سے تعاون علی الاثم کے جرم میں مواخذہ نہ ہوگا، لیکن خاص اس صورت میں سود کی رقم کو وصول کر کے.... میں بیان کردہ جگہ میں صرف کر دے، یعنی: سود کی وصول کردہ رقم کو ان ٹیکسوں اور چندوں کی صورت میں جو غیر شرعی ہوں خود حکومت کو دے۔ اس صورت میں انشاء اللہ سود لینے کا گناہ، گناہ نہ ہوگا، اس کے علاوہ (ب) اور (ج) میں مذکورہ کسی امر میں بھی سود کی رقم صرف نہ کرے، پل، راستہ بنوانے، کنواں کھدوانے، ٹیل لگوانے، کسی بھی تعلیمی ادارے کو دے

دینے، لائبریری کھولنے وغیرہ، رفاہ عام کے کاموں میں صرف کرنا، اس لئے ٹھیک نہیں ہے کہ، بیمہ پالیسی خرید کر سود وصول کرنے والا خود بھی اور دوسرے مسلمان بھی ان سب چیزوں سے فائدہ اٹھائیں گے، اور خود اس کے لئے اور دوسرے مسلمانوں کے لئے ان چیزوں سے اجتناب و احتراز مشکل ہوگا، اور کسی بھی مسلمان کے لئے بغیر اضطرار شرعی کے سود کی رقم سے بالواسطہ یا بلاواسطہ انتفاع درست نہیں ہے۔

س (۱۲): بیمہ دار اگر سود کی رقم بغیر نیت ثواب کے، کسی دوسرے شخص کو امداد کے طور پر دیتا ہے، تو کیا اس صورت میں انشورنس کا معاملہ جائز ہوگا؟

اگر انشورنس کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں ہے، تو کیا مصالح و حاجات مذکورہ کو سامنے رکھ کر اس کا کوئی بدل ہو سکتا ہے، جس میں مصالح مذکور موجود ہوں، اور اس پر عمل کرنے سے ارتکاب معصیت لازم نہ آئے اگر ہو سکتا ہے تو کیا؟

انشورنس کی مروجہ شکل میں کیا کوئی ایسی ترمیم کی جاسکتی ہے، جو اسے معصیت کے دائرے سے خارج کر دے، اور مصالح مذکورہ کو فوت نہ کرے، اگر ہو سکتی ہے تو کیا؟

ج (۱۲): بیمہ دار، جس نے بحالت اضطرار بیمہ پالیسی خریدی ہے، سود کی رقم بغیر نیت ثواب کے بھی کسی مسلم مضطر کو دیتا ہے، تو وہ ایک مسلمان کو مال حرام کھلانے کے گناہ کا ضرور مرتکب ہوگا۔

غیر اسلامی حکومت میں مروجہ بیمہ کے بدل کو تلاش و تعین، اور اس کا خاکہ و ڈھانچہ تیار کرنا اتنا آسان نہیں ہے، جتنا یہ سوال آسان ہے، اس کے لئے ضرورت ہے کہ ماہرین کی مجلس جو اسلامی اصولوں کو اچھی طرح جانتی ہو، اور بیمہ کے معاملات کو بھی خوب سمجھتی ہو، اس معاملہ کا جائزہ لے، اور انشورنس کی مروجہ شکل میں ایسی ترمیم و اصلاح کرے جو اس کو معصیت کے دائرہ سے خارج کر دے، اور مصالح مذکورہ کو فی الجملہ حاوی ہو، یا ایسا نعم البدل تلاش کرے جس میں مصالح مذکورہ ایک حد تک موجود ہوں، اور جو مفاسد سے یکسر پاک و خالی ہو، اور اس میں ارتکاب معصیت کی کوئی صورت نہ ہو۔

بیمہ کی موجودہ مروجہ شکل میں تین قباحتیں اور شرعی مفسدے سب سے اہم ہیں، اگر وہ ختم کر دئے جائیں، تو بعض نظائر کی روشنی میں جن کا تذکرہ نمبر ۳ کے تحت گذر چکا ہے، زندگی اور ذمہ داریوں کے بیمہ کے جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

پہلا مفسدہ اور قباحت یہ ہے کہ: بیمہ کرانے کے بعد اگر ایک آدھ قسط بھی ادا کرنے کے بعد بیمہ شدہ جائیداد تلف ہو جائے، تو کمپنی بیمہ کی پوری رقم اور اس کے ساتھ کچھ مزید رقم زیادہ شرح فیصد کے حساب سے بیمہ کرانے والے کو دیتی ہے، اور جمع کی ہوئی اقساط سے زیادہ جس قدر بھی دیا جائے، یہ بلاشبہ شرعاً اصطلاحی ”ربوا“ ہے۔

دوسرا مفسدہ یہ ہے کہ: کمپنی بیمہ داروں سے وصول کی ہوئی رقم کو سودی کاروبار میں لگاتی ہے، اور دوسروں کو اعلیٰ شرح سود پر رقم



قرض دیتی ہے، یہ سودی کاروبار اور سود پر قرض دینا شرعاً حرام ہے۔

تیسرا مفسدہ یہ ہے کہ: کمپنی بہر حال بیمہ دار کو اصل رقم سے کچھ زائد بطور ”سود“ کے دینا شرط کرتی ہے اور قانون اس کی پابند ہوتی ہے، یہ شرط اور پابندی اور اس پر عمل ختم ہونا چاہئے۔

(صوت الجامعة جامعہ سلفیہ بنارس/ جولائی ۱۹۷۶ء)

س: محکمہ تعلیم گورنمنٹ برطانیہ کے مجوزہ مدارس میں مدرسین و ماسٹرز کو فیس تعلیمی اور چندہ گیمس فیس کا حساب کتاب لکھنا اور درست کرنا پڑتا ہے، اور افسران معائنہ سے چانچ کرنا بھی ہوتا ہے، مسلمان مدرسین و ماسٹران کو محکمہ مذکورہ کا حساب کتاب رکھنا اور لکھنا جائز ہے یا نہیں؟ جب کہ اس حساب میں سود (ربوا) کا حساب بھی تحریر کرنا پڑتا ہے۔ ”لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل الربا و موكله و شاهد یه و كاتبه“ (۱) کے حکم میں شمار ہوں گے یا ان کے لئے بچاؤ کی صورت ہے؟ ان مدرسین کا ذریعہ معاش جب کہ محکمہ مذکورہ مدرسہ و ماسٹری ہے؟۔

ج: یقیناً ایسے مدرسین و ماسٹران حدیث مذکور فی السؤال کے مصداق ہیں، اور ان کے لئے بچاؤ کی کوئی صورت میرے نزدیک نہیں ہے، افسوس اسلام اور اتباع سنت اور محبت خدا و رسول کا دعویٰ، اور ساتھ ہی ناجائز، ممنوع کام کی حلت و اباحت کے لئے حیلہ کی تلاش و جستجو!!!۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

(مصباح ہستی)

س: زید کہتا ہے کہ میں مقروض اور بے روزگار ہوں۔ اس زمانہ میں لاٹری کا سلسلہ جاری ہے، جس کا ٹکٹ اکثر لوگ خرید کر لیتے ہیں، اور ان کا نمبر اول، دوم، سوم آنے پر انہیں تجویز شدہ رقم بھی ملتی ہے، مگر میں اس طرح رقم لینا مناسب نہیں سمجھتا ہوں، اور بوجہ مقروض و بے روزگار ہونے کے اس نیت سے ٹکٹ لاٹری خریدنا چاہتا ہوں کہ اول، دوم، سوم وغیرہ نمبر کے انعامات کی جو رقم ہو، وہ میں بطور قرض حسن کے کام میں لاؤں گا، اور اس رقم سے بیوپار یا اور کوئی سلسلہ جاری کر کے اصلی رقم واپس رفتہ رفتہ ادا کرتا جاؤں گا، جس جگہ سے مجھے رقم وصول ہوگی، ایسا کرنے سے میرے ذمہ سود کا بار نہیں ہوگا، اس کے سوا اور میری کوئی دوسری نیت نہیں ہے۔ آیا اس طریق پر ٹکٹ لاٹری خریدنا بطور قرض حسن رقم لینے کے، شریعت سے درست ہے یا نہیں؟

عبدالرحمن ازیکٹری ضلع اجیر

ج: لاٹری کی جو صورت سوال میں درج ہے اور جو فی زمانہ نامروج ہے، وہ سراسر قمار (جوا) اور ربوا (سود) ہے، اور قمار و ربوا شرعاً حرام و گناہ کبیرہ ہیں ”انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان“ (المائدہ: ۹۰)، ”و اکل اللہ البیع و حرم الربوا“ (البقرہ: ۲۴۵) بنا بریں لاٹری کا ٹکٹ خریدنا حرام ہے، اور لاٹری والوں کے پاس جمع ہو کر جو مجوزہ رقم

بعض افراد کو ملتی ہے غیر طیب و ناپاک ہے اور اس کا لینا حرام ہے۔ لائری والوں کے پاس اس طرح جو رقم جمع ہوتی ہے، شرعاً نہ تو لائری والے اس کے مالک ہوتے ہیں، اور نہ وہ انعام کے مستحقین یعنی: نام نکلنے والوں کی ملکیت میں داخل ہوتی ہے، بلکہ عند الشرع ہر ٹکٹ خریدنے والا اپنے حصہ کی رقم کا حسب سابق مالک رہتا ہے، اور ٹکٹ خریدنے سے اس کا روپیہ اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا کیوں کہ معاملہ کا یہ طریق (لائری) شرعاً باطل اور حرام ہونے کی وجہ سے لائری اور کا عدم ہے۔

ٹکٹ خرید کر کے لائری میں حصہ لینے والا، اپنی مرسلہ رقم بطور قرض کے کارکنان لائری کے یہاں نہیں بھیجتا، اور نہ یہ کارکنان لائری اس کو قرض و امانت سمجھتے ہیں اور نام نکلنے والوں کو تجویز شدہ رقم بطور قرض نہیں، بلکہ ان کی ملکیت سمجھ کر ان کے پاس بھیجی جاتی ہے، اور اگر انعام پانے والا انعام میں حاصل شدہ زائد رقم فوراً یا کچھ دن کے بعد واپس بھی کر دے، تو کارکنان لائری اس رقم کا کچھ حصہ بھی اس کے اصل مالک یعنی: ٹکٹ خریدنے والے کو جس کی ملکیت سے یہ رقم شرعاً خارج نہیں ہوئی تھی واپس نہیں کریں گے۔ بنا بریں اس رقم کو قرض حسنہ سمجھ کر لینا ایک فریب اور جعل ہے۔

پس جب لائری کا ٹکٹ خریدنا شرعاً حرام ہے، اور ٹکٹ خریدنے والے کا یہ روپیہ اس کی ملکیت میں حسب سابق باقی رہتا ہے، اور اس میں کارکنان لائری کو ملک غیر ہونے کی وجہ سے تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، اور جب مستحق انعام کو مجوزہ رقم خلاف شرع اس کی ملکیت سمجھ کر بھیجی جاتی ہے، اور اگر انعام پانے والا زائد رقم کو واپس بھی کر دے، تو کارکنان لائری اس کا کچھ حصہ بھی اس کے اصلی مالک کو واپس نہیں کریں گے، تو کسی مسلمان کا قرض کے طور پر بھی رقم حاصل کرنے کی نیت سے ٹکٹ خریدنا، اور انعام میں حاصل شدہ رقم کو جس کا حصول غیر قطعی بلکہ موہومی اور متردد بین الوجود والعدم ہے۔ قرض حسنہ سمجھ کر کام اور تصرف میں لانا، یعنی: اس سے تجارت یا اور کوئی روزگار کرنا قطعاً ناجائز ہے، اور ایسے روپے سے حاصل کردہ مال ناپاک اور غیر حلال ہے، کیوں کہ جب سبب حرام ہے، تو اس سے حاصل شدہ چیز بھی حرام ہوگی۔ شریعت نے مقروض یا بے روزگار کو قمار اور بوا میں حصہ لے کر کسی نیت سے بھی رقم حاصل کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔ معاش کے دوسرے جائز وسائل موجود ہیں، ان کی طرف رجوع کیجئے۔ نیت بخیر ہے تو برکت ہوگی اور نفع ہوگا۔

(محدث دہلی ج: ۸: اش: ۸ ذی الحجہ ۱۳۶۵ھ / نومبر ۱۹۴۶ء)

س: زید نے اپنا روپیہ ڈاک خانہ کے سیونگ بینک میں محض حفاظت اور پس ماندہ کرنے کی غرض سے جمع کر رکھا ہے۔ زید کی نیت سود لینے کی نہیں ہے۔ ڈاک خانہ والوں نے قانون کے مطابق اس کے جمع کردہ روپیوں کا ”سود“ اس کے حساب میں درج کر دیا ہے۔ کیا ڈاک خانہ کے اس فعل سے زید پر کوئی گناہ لازم آتا ہے؟

منبر نور حسن حاجی پورہ سیالکوٹ

ج: ڈاک خانہ کے اس فعل سے زید پر کوئی گناہ لازم نہیں آتا۔ ارشاد ہے: (ولا تزروا زرة و زرا آخری) (الانعام: ۱۶۳)

إلا أن التسبب بتقوية السلطة الغير الإلهية، أجنبية كانت أو وطنية، ولوبوجه بعيد من علامات النفاق والمداھنة فی الدین، فانت و شانک، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليکفر

سو کی رقم بینک میں نہیں چھوڑنی چاہئے، بلکہ لے کر معذور محتاجوں کو دی دینی چاہئے، لیکن ثواب کی نیت سے نہیں کہ "إن الله طيب لا يقبل إلا الطيب"، بلکہ محض اس خیال سے کہ ایک فاقہ کش مسلمان فاقہ کشی سے بچ جائے گا۔ یا سو کی رقم ان مختلف ٹیکسوں میں صرف کر دی جائے جو حکومت کی طرف سے رعایا پر لازم کر دیئے گئے ہیں، خود اپنے استعمال میں لانا حرام ہے۔ واللہ اعلم۔  
(محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ۳ جمادی الآخر ۱۳۶۱ھ / جولائی ۱۹۴۲ء)

س: آج کل عام طور پر بلیک مارکیٹ کی خرید و فروخت جاری ہے، جو بغیر کراہیت طرفین کی رضامندی سے ہوتی ہے۔ کنٹرول نرخ سے خریدی ہوئی چیز بلیک میں اصل قیمت سے کئی گنا زیادہ پر فروخت کی جاتی ہے۔ علماء کا خیال بلیک مارکیٹ کے متعلق مختلف ہے۔ بعض جائز و حلال کہتے ہیں، اور بعض ناجائز و حرام کہتے ہیں!۔  
برائے مہربانی اس مسئلہ کو قرآن و حدیث کی روشنی میں تحقیق فرما کر جواب عنایت فرمائیں۔  
اسمعیل صدیقی، مومن پورہ ممبئی

ج: میرے نزدیک بلیک کرنا نہ مطلقاً جائز ہے اور نہ مطلقاً ممنوع، بلکہ تفصیل کی ضرورت ہے۔ کنٹرول ریٹ سے جو مال حاصل کیا گیا ہو، اس کو مقررہ نرخ پر ہی فروخت کرنا چاہئے۔ اس میں بلیک مارکیٹ کرنا دوسروں کی ضرورت سے ناجائز فائدہ اٹھانا ہے، اور یہ انتہائی خود غرضی، بے مردتی اور بخل و حرص کی علامت ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "بیع مضطر" سے منع فرمایا ہے (ابو داؤد (۱)۔

البتہ جس تاجر اور لبینس دار کو کنٹرول کی چیز کنٹرول ریٹ سے نہ ملے، اور مال چور بازار کی طرح مقررہ نرخ سے زائد دام دے کر حاصل کرنا پڑے، اور بغیر زائد قیمت دیئے ہوئے مال ہی نہ ملے، اور وہ کوئی دوسرا ذریعہ معاش بھی نہ اختیار کر سکے، تو ایسے تاجر اور دوکاندار کے لئے کنٹرول سے زائد نرخ پر بلیک کرنے میں مضائقہ نہیں، مگر ایک مناسب حد تک یعنی: اس حد تک کہ زائد قیمت جو وہ وصول کرنی چاہتا ہے، غبن فاحش میں داخل نہ ہو۔

آج کل بعض بلکہ بہتوں نے بلیک کو ذریعہ معاش بنالیا ہے۔ یہ ذریعہ معاش بلاشبہ مشکوک و مشتبہ ضرور ہے۔ اس لئے اس سے اجتناب کرنا چاہئے۔

(محدث دہلی ج: ۲ ش: ۱۰ صفر ۱۳۶۶ھ / جنوری ۱۹۴۷ء)



س: ایک دکاندار نمک، تیل وغیرہ کے ساتھ تمباکو اور سگریٹ بیڑی کی تجارت بھی کرتا ہے، کیا اس کی تجارت جائز ہے؟ اور اس کی دعوت و صدقہ قبول کرنا جائز ہے؟ حدیث شریف میں آیا ہے: ”کل مسکر حرام“ وفی رواية أخرى: ”نهی عن کل مسکرو مفتر“ آیا تمباکو مسکر و مفتر میں شامل ہے۔

حکیم ابوالخیر فریدار محدث ذریہ غازی خان

ج: بعض علماء کے نزدیک تمباکو کو کھانا اور پینا ناجائز اور حرام ہے۔ کیوں کہ ان کی تحقیق میں تمباکو غیر عادی شخص کے حق میں مفتر (اعضاء میں سستی اور ڈھیلا پن پیدا کر دینے والا، اور ان کو سن اور بے حس کر دینے والا) اور مضر (حواس کو تختل کر دینے والا، جسمانی قوی و افعال میں فتور و خلل ڈالنے والا، دوران سر میں مبتلا اور چلتے پھرنے سے بے بس کر دینے والا) ہے۔ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”نهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل مسکرو مفتر“ (مسند احمد و ابوداؤد) (۱) ایک دوسری مرفوع روایت میں ہے: ”الا إن کل مسکر حرام، و کل مفتر و مخدر حرام“ (عون المعبود ۱۰/۱۳۵ بحوالہ کنز العمال)۔

قال الخطابی: ”المفتر کل شراب یورث الفتور والرخوة فی الأعضاء، والخدر فی الأطراف، وهو مقدمة السكر، نهی عن شربه، لئلا یكون ذریعة الی السكر“ انتھی۔ (معالم السنن ۵/۲۶۹)

قال شیخنا الأجل المبارکفور فی شرح الترمذی (۳/۴۴): ”أكل التباک وشرب دخانه مضر بلا مریة، واضرارہ عاجلا ظاهرا بلا مریة، وأن كان لأحد فیہ شک، فلیاکل منه وزن ربع درهم أو سدسه، ثم لینظر کیف یدور رأسه، وتختل حواسه، وتنقلب نفسه، بحیث لا یقدر علی أن یفعل شیئا من أمور الدنیا أو الدین، بل لا یستطیع أن یقوم أو یمشی، وما هذا شأنه فهو مضر بلا شک، وإذا عرفت هذا ظهر لک أن اضرارہ عاجلا، هو الدلیل علی عدم إباحة أكله وشرب دخانه“ انتھی اور بعض علماء کے نزدیک تمباکو کا کھانا پینا محض مکروہ ہے، حرام اور ناجائز نہیں، کیوں کہ ان کے خیال میں اس کی حرمت و ممنوعیت پر کوئی صریح دلیل موجود نہیں۔ وہ تمباکو کو مسکر میں داخل مانتے ہیں، نہ مفتر میں۔

اور بعض علماء بلا کراہت اس کے جواز اور اباحت کے قائل ہیں قال العلامة الشوکانی: ”إذا تقرر هذا، علمت أن هذه الشجرة النبی سماها بعض الناس التباک، وبعضهم التوتون، لم یأت فیها دلیل یدل علی تحريمها، ولیست من جنس المسکرات، ولا من المسموم، ولا من جنس یضر عاجلا أو آجلا، فمن زعم أنها حرام فعليه الدلیل، ولا یفید مجرد القول والقیل“ انتھی۔

پہلے گروہ کے نزدیک تمباکو کی تجارت ناجائز ہے، اور اس کے تاجر کی دعوت و صدقہ قبول کرنا بھی نادرست ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”لعن اللہ الیہود، حرمت علیہم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن اللہ إذا حرم علی قوم أكل شیء، حرم علیہم ثمنه“ (احمد، ابو داود عن ابن عباس) (۱)۔

قال الشوكاني: حديث ابن عباس، فيه دليل على ابطال الحيل والوسائل الى المحرم، وأن كل ما حرمه اللہ علی العباد، فبيعه حرام لتحريم ثمنه“ (نیل الاوطار ۵/۲۳۷) دوسرے اور تیسرے گروہ کے نزدیک تمباکو کی بیع و شرا جائز اور مباح ہے۔

والقول الراجح عندی: هو قول من ذهب إلى عدم إباحة أكل التبغ والثن والتبأك، وشرب دخانہ بالنار، جیلاء وغیرہا، لأضراره عاجلا، وأما بیعه فعلى المسلم أن یجتنب منه، ولا یتلوث ولا یتلطخ به، وأما من تلطخ به واشتغل بتجارته واكتسب به، فلا أقول بحرمة كسبه، وذلك لأجل اختلاف العلماء فیہ، فإن اختلاف العلماء فی شیء یورث التخفيف فیہ.

صورت مسئلہ میں اس دکان دار کی تجارت جائز ہے اور اس کی دعوت و صدقہ بھی درست ہے۔

**اولا:** اس لئے کہ وہ تمباکو کے ساتھ دوسری بہت سی غیر مختلف فیہ حلال و جائز چیزوں کی تجارت کرتا ہے۔

**ثانیا:** اس لئے کہ خود تمباکو کے بارے میں علماء مختلف الرائے ہیں، پس اس قدر تشدید و تغلیظ کہ اس کی بیع کو ناجائز و حرام کر دیا جائے خلاف احتیاط ہے۔

(محدث دہلی ج: ۹ ش: ۱۱ صفر ۱۳۶۱ھ / مارچ ۱۹۴۱ء)

س: کیا فرماتے ہیں علمائے و شرع متین اس بارے میں کہ ایک ہندو نے اپنے ذاتی مفاد کے غرض سے ایک بیڑی نکالی جس کا نام ”عربی بیڑی“ رکھا، نیز اس کے اوپر ایک عرب کی تصویر بنائی، اور مسلمانوں کو دھوکہ میں ڈالنے کی غرض سے اس بیڑی کا نام ”عرب بیڑی“ کہی، یہ صرف اس لئے کہ بمبئی میں کون جا کر معلوم کرے گا! اور چون کہ عرب سے ساحل ہند بمبئی قریب ہے، اس لئے مسلمان اس کا عربوں سے تعلق سمجھ سکتے ہیں۔ مگر تحقیق سے معلوم ہوا کہ بمبئی میں ”عرب بیڑی“ کے نام سے کوئی بیڑی کہی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں مسلمان ہی بیڑی بیچنے والے ملازم رکھے، اور بیڑی کے دکان داروں اور مسلمان خریدنے والوں کو یہ دھوکہ دیا ہے کہ اس بیڑی کا فائدہ مسلمانوں کا پہنچے گا۔ حالاں کہ حقیقت بالکل برعکس ہے، ایسی حالت میں اس بیڑی کے متعلق مسلمانوں کو کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے؟ یہ معلوم ہو جانے کے بعد عربی بیڑی کے بیچنے والے اور خریدنے والوں کے لئے شرعی حکم کیا ہے؟

ج: سگریٹ اور بیڑی کا بیٹا بلا شک و شبہ مکروہ اور برا ہے۔ اس سے ہر مسلمان کو پرہیز کرنا چاہیے۔ ایسی مکروہ اور بری چیز کو عرب کی طرف منسوب کرنا اور اس کی بنانے والی جماعت کو عرب بیڑی کمپنی بمبئی کے نام سے موسوم کرنا، اور ساتھ ہی اس بیڑی کے بنڈل اور پیکٹ پر کسی عرب سلطان کی تصویر بنانا، اور ریگستان و نخلستان عرب کا منظر پیش کرنا، مسلمانان ہند کو دھوکہ دینے میں ڈال کر ان کو اقتصادی نقصان پہنچانا ہے، اس لئے تمام مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اس بیڑی سے بالخصوص اور عام بیڑیوں سے بالعموم اجتناب اور مقاطعہ کریں، اس مذکورہ کمپنی میں کام کرنے والے مسلمان بلا شک و شبہ گنہگار اور قابل مؤاخذہ ہیں، کیوں کہ وہ دوسرے مسلمانوں کو دھوکہ دینے میں ڈال کر ان کو مالی نقصان پہنچانے کا ذریعہ بن رہے ہیں۔ واللہ أعلم بالصواب۔

عبد اللہ رحمٰنی مبارکپوری  
(مدرسہ دارالحدیث رحمانیہ دہلی)

احمد اللہ غفرلہ  
مدرسہ زبیدیہ دہلی

س: ریڈیو کی بیع و شرا بھلا کیسے اس میں گانا بجانا زیادہ اور خبریں اور مفید مضامین کم ہوتے ہیں جائز ہے؟ نیز اس کا نصب کرنا کیسا ہے؟

ج: سائل کے شبہ کی وجہ محض یہ ہے کہ اس کے خیال میں ریڈیو آلات ملا ہی میں داخل ہے، کیوں کہ آج کل اس سے گانے بجانے کا کام زیادہ لیا جاتا ہے، اور آلات ملا ہی کی بیع صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز اور ممنوع ہے (وہو الحق، راجع المغنی لابن قدامة (۱۳/۱۵۷) وعمدة القاری للعینی) خلافاً لأبی حنیفة۔

لیکن اس بارے میں یہ حقیقت ذہن نشین کرنی چاہئے کہ ریڈیو، طینور، مزامر وغیرہ کی طرح من کل الوجوه ومن جمیع الجهات اور فی نفسہ آلہ لہو نہیں ہے۔ مفید مضامین اور تقریریں، صحیح خبریں اور اچھی نظمیں نشر کئے جانے کی وجہ سے منفعت مشروعہ مباحہ کا بھی حامل ہے، بلکہ اگر پوری دنیا میں حکومت الہیہ قائم ہو جائے، تو وہ آلہ لہو باقی ہی نہیں رہے گا۔ یا کم از کم جس خاص ملک میں حکومت الہیہ قائم ہو، اور وہاں کے باشندے محض مردم شماری کے مسلمان نہ ہوں، تو وہاں کے لئے ریڈیو بلاشبہ کسی طرح بھی آلہ لہو نہیں ہو سکتا، اور جس چیز کی یہ حالت اور کیفیت ہو اس کی بیع و شرا جائز اور مباح ہے۔ ہاں اگر بائع مردم شماری والے (گانے اور باجے کے شوقین) مسلمانوں کے ہاتھ نہ فروخت کرنے کا خیال رکھے تو اچھا ہے۔ خریدنے والا اس سے جائز اور مشروع فائدہ حاصل کرنے کے بجائے ناجائز اور غیر مباح فائدہ اٹھائے اور غلط محل (لہو) میں استعمال کرے، تو اپنے فعل کا وہ آپ ذمہ دار ہے۔ بائع اس کے اس فعل کا جوابدہ نہیں ہوگا کیوں کہ وہ تعاون علی الإثم والعدوان کا مرتکب نہیں ہے۔

ریشمیں کپڑوں اور سونے کی بیع و شرا جائز اور مباح ہے، حالانکہ مسلمان مرد کے لئے ریشم اور سونے کا استعمال حرام اور ممنوع ہے۔ آلات حرب کی بیع درست ہے (إلا لأهل الحرب ولقطاع الطريق أول البغاة فی زمن الفتنة)۔ حالانکہ آج کل عام طور پر متحارب قوتیں ان کو بے محل اور ظالمانہ طریق پر استعمال کر رہی ہیں، اور کبھی خود مسلمان بھی ان کو بے محل استعمال کر لیتا ہے۔ مطلق کپڑے



کی بیع و شرا جائز ہے، در آنحالیکہ بعض خریدنے والے اس سے ناجائز کام بھی لیتے ہیں۔ (جیسے قبر پر چادر چڑھانی وغیرہ)۔ معلوم ہوا کہ جن اشیاء میں منفعت مشروعہ موجود ہو، ان کی تجارت شرعاً درست اور مباح ہے۔ پس ریڈیو کی بیع و شرا بھی جائز اور درست ہوگی، اور اس کا مکانوں میں نصب کرنا بھی درست اور مباح ہوگا۔ البتہ نصب کرنے والے مسلمان کا یہ فرض ہے کہ قوالی، بھجن، دادرا، ٹھمری، گندے گیت اور غزل، پکا گانا، ریکارڈ، بیہودہ ڈراما، ستار اور دیگر مختلف باجے اس سے نہ سنے۔

(محدث دہلی ج: ۱۰ اش: ۶ رمضان ۱۳۶۱ھ / اکتوبر ۱۹۴۳ء)

س: اہل ہندو کے میلوں، یا مسلمانوں کے عرس میں بغرض تجارت اپنا سامان لے جانا، یا کوئی چیز خریدنے کے لئے جانا جائز ہے یا نہیں؟

ج: اہل ہندو کے میلوں یا مسلمانوں کے عرس میں تجارت، یا کسی اور غرض سے شریک ہونا درست نہیں، بلکہ عقلاً اور نقلاً ہر طرح قبیح ہے۔ ہندوؤں کے تمام میلے شریک اور فسقیہ ہوتے ہیں، پھر وہ غیر مسلموں کے تہوار ہیں، اور عرس خود ایک بدعت ہے، پھر اس میں شریک ہونے والے عموماً فساق و فجار اور مبتدعین ہوتے ہیں، اور اس اجتماع میں شرک اور فسق فحور کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے خلاف شرع اور ناپاک بیہودہ مجمع میں خرید و فروخت وغیرہ کی غرض سے بھی شریک ہونا کیوں کر مباح اور جائز ہو سکتا ہے۔

مومن کی شان قرآن کریم میں یہ بیان فرمائی گئی ہے: (والذین لا یشہدون الزور) (الفرقان: ۷۲)، اور ارشاد ہے: (فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین) (الانعام: ۶۸)، اور ارشاد ہے: (تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الإثم والعدوان) (المائدہ: ۲)، اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”من کثر سؤاد قوم، فهو منهم“۔

خرید و فروخت کی نیت سے شریک ہونے والوں کا مقصد، اگرچہ مراسم شریک و فسقیہ میں شریک ہونا نہیں ہوتا، اور نہ تکثیر مجمع مد نظر ہوتا ہے، لیکن بلا ارادہ اس خلاف شرع مجمع کی رونق بڑھانے کا ذریعہ بن جاتا ہے، میلے اور عرس کو بازار پر قیاس کرنا کھلی ہوئی غلطی ہے۔

(محدث دہلی ج: ۹ اش: ۳ رجب ۱۳۶۰ھ / اگست ۱۹۴۱ء)

س: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کے ساتھ دنیوی کاروبار اور تجارتی تعلقات قائم رکھنے کی اجازت دی تھی یا نہیں؟

السائل: سکرٹری انجمن اہل حدیث سموتی بازار مالیر کوٹلہ

ج: بے شک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام یہود مدینہ اور کفار مکہ اور مدینہ و مکہ میں باہر سے آنے والے اعراب تاجروں سے معاملہ خرید و فروخت کا کرتے تھے۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ معاملہ کے لئے فریق آخر کا مسلم ہونا شرط نہیں ہے، اور نہ یہ شرط ہے کہ اس کا سارا مال شریعت اسلامی کے قواعد و ضوابط کے رو سے حلال و طیب ہو، البتہ یہ ضرور ہے کہ غیر مسلموں سے وہی تجارتی کاروبار کیا جاسکتا ہے جس کی شریعت اسلامی میں ممانعت نہ ہو۔ والتفصیل فی السیل الجرار شرح حدائق الازہار للعلامة

الشوکانی.

(مصباح ہستی)

س: زید عمرو سے کچھ روپے اس شرط پر قرض لیتا ہے کہ اس روپے سے جو منافع حاصل ہوگا، اس میں سے ایک حصہ تم کو بھی دیا کروں گا، مگر عمرو اس کا روبرو اس میں کچھ حصہ نہیں لیتا؟ صرف اس نے روپیہ قرض دیا ہے۔ اس صورت میں جو روپیہ عمرو کو بصورت منافع زید سے حاصل ہوگا، آیا یہ روپیہ ”سود“ کے حکم میں ہے یا نہیں؟ کیوں کہ روپیہ اسی شرط پر دیا ہے، اور اگر زید نے روپیہ بلا شرط لیا ہے اور پھر خود بخود بخوشی منافع میں سے کچھ روپیہ عمرو کو دیتا ہے، کیا یہ بھی ”سود“ میں داخل ہے؟

امام الدین از کرمانی مظفر نگر

ج: اگر کسی نے دوسرے شخص کو اس شرط پر یا وعدہ پر روپیہ قرض دیا ہے کہ اس روپیہ میں، کاروبار سے حاصل شدہ منافع میں سے کچھ حصہ (معین یا غیر معین) مجھ کو دینا، یا شرط اور وعدہ تو نہیں لیا ہے، لیکن اس مقام میں یہ دستور اور عرف و عادت ہے کہ قرض لینے والا قرض دینے والے کو منافع میں سے کچھ رقم دیا کرتا ہے، تو یہ دونوں صورتیں شرعاً ناجائز اور بالاتفاق ممنوع ہیں۔ کیوں کہ یہ ”ربا“ اور ”سود“ ہے، منفعت مشروطہ یا موعودہ یا مروجہ و معتادہ عوض سے خالی ہے، اور یہی معنی ربا محرمہ کا ہے۔

قال فی التفسیر المظہری تحت قوله تعالى: (و حرم الربا): ”و المعنى أن الله تعالى حرم الزيادة في القرض على المقدار المدفوع، والزيادة في البيع لأحد البديلين على الآخرة“.

”الربا: هو فضل مال خال عن عوض شرط لأحد المتعاقدين في معاوضة مال بمال“ (ملتقى الأبحر ص: ۹۹).

امام مالک فرماتے ہیں: ”لا بأس بأن يقبض من أسلف شيئاً من الذهب أو الورق أو الطعام أو الحيوان، ممن أسلفه ذلك أفضل مما أسلفه، إذا لم يكن ذلك على شرط منهما أو عادة، أو رأى، فإن كان ذلك على شرط أو رأى أو عادة، فذلك مكروه ولا خير فيه“ قال مالک: ”و ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى جملاً رباعياً خياراً، مكان بكر استسلفه، وأن عبد الله بن عمر استسلف دراهم، فقضى خيراً منها، فإن كان ذلك على طيب نفس من المستسلف، ولم يكن ذلك على شرط ولا رأى ولا عادة، كان ذلك حلالاً لا بأس به“ (موطأ ص: ۴۷۳).

قال ابن الهمام: ”قالوا: إنه إنما يحل ذلك عند عدم الشرط، إذا لم يكن فيه عرف ظاهر، وإن كان يعرف أن ذلك يفعل كذلك فلا“ (محلى شرح موطأ للشيخ سلام الله).

”روی مالک عن نافع أنه سمع عبد الله بن عمر يقول: من أسلف سلفاً، فلا يشترط إلا قضاءه“ (موطا بروایة محمد (۸۲۸) ص: ۲۹۳).

”ومما يدل على عدم حل القرض، الذي يجر إلى المقرض نفعاً، ما أخرجه البيهقي في المعرفة عن فضالة بن عبيد موقوفاً بلفظ: كل قرض جرمفعة، فهو وجه من وجوه الربا، ورواه في السنن الكبرى عن ابن مسعود وأبي بن كعب و عبد الله بن سلام وابن عباس موقوفاً عليهم، ورواه الحارث بن أبي اسامة من حديث علي بلفظ: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قرض جرمفعة، وفي رواية: كل قرض جرمفعة فهو ربوا، وفي إسناده سوار بن مصعب، وهو متروك“ (نيل الاوطار ۵/ ۳۵۱).

”قال محمد في كتاب الصرف: أن ابا حنيفة كان يكره كل قرض جرمفعة، قال الكرخي: هذا إذا كانت المنفعة مشروطة في العقد، بأن أقرض غلة ليرد عليه صحاحاً أو ما أشبه ذلك، فإن لم تكن المنفعة مشروطة في العقد، فأعطاه المستقرض أجود مما عليه فلا بأس به“ (عالمگیری ۳/ ۱۲۸).

ان تمام عبارات فقہ وحدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ قرض دینے والے کو مدیون کی طرف سے اصل دین کے علاوہ جو کچھ بھی از روئے وعدہ و شرط یا عادت و عرف حاصل ہو، وہ ربا و سود ہونے کی وجہ سے حرام و ممنوع ہے، ہاں اگر مدیون بغیر شرط اور وعدہ کے اور بصورت عدم عرف و عادت کے، قرض خواہ کو اپنی خوشی سے اصل دین کے علاوہ کچھ حصہ منافع کا دے دے تو بلا شک و شبہ اس زائد رقم کا قبول کرنا جائز ہے۔ لحديث ابی هريرة (۱)، وجابر (۲)، و ابی رافع (۳)، والعرباض (۴) (أخرج حديث ابی هريرة و جابر الشیخان فی صحیحہا).

قال الشوكاني: ”وفيه أي حديث ابی هريرة جواز رد ما هو أفضل من المثل المفترض، إذا لم تقع شرطية ذلك في العقد، وبه قال الجمهور، قال: و أما الزيادة على مقدار الدين عند القضاء بغیر شرط ولا اضمار، فالظاهر الجواز من غیر فرق بین الزيادة فی الصفة والمقدار والقليل والكثير“ الخ (نیل ۵/ ۳۵۰).

پس صورت مسئلہ میں زید کی طرف سے عمرو کو بموجب شرط منافع میں سے جس قدر حصہ ملے گا وہ بلا شک و شبہ ربا و سود ہے۔  
وهكذا المنافع التي يقسمها ويعطيها المشتركون أصحاب لبنوك الأهلية أو الوطنية أو القومية أو الأجنبية. البته

(۱) بخاری کتاب الاستقراض باب حسن القضاء ۸۳/۳، مسلم کتاب المساقاة باب من استسلف شيئاً فقضى خیرامنه (۱۶۰۱) ۱۲۲۵/۳ (۲) بخاری کتاب الاستقراض باب من اشترى بالدين وليس عنده ثمنه ۸۲/۳، مسلم کتاب المساقاة باب بيع البعير واستثناء ركوبه (۷۱۵) ۱۲۲۱/۳ (۳) مسلم کتاب المساقاة باب من استسلف شيئاً فقضى خیرامنه (۱۶۰۰) ۱۲۲۴/۳ (۴) سنن النسائي کتاب البیوع باب استسلاف الحيوان واستقراضه ۷/ ۲۹۲۔



اگر زید عمر کو بغیر شرط وعدہ و بصورت انشاء عرف و عادت و رواج اپنی خوشی سے اصل رقم دین سے زائد کچھ دیدے، تو عمر و کے لئے اس کا قبول کرنا جائز ہے، کما تقدم، اسی طرح اگر عمر و زید کو بطریق مضاربیت روپیہ دیدے اور منافع میں سے ایک معین حصہ لے مثل ثلث یا ربع نصف تو شرعاً جائز ہے۔ مضاربیت میں ایک کاروپہ ہوتا ہے اور دوسرے کی محنت و عمل۔ اور دونوں نفع میں شریک رہتے ہیں۔ المضاربة: عقد علی الشریکة، بمال من أحد الجانبین، ومراده الشریکة فی الربح، وهو يستحق بالمال، وهو یسمى بالمال من أحد الجانبین، والعمل من جانب الآخر، ولا مضاربة بدونها، ألا ترى أن الربح لو شرط کله لرب المال، کان بضاعة، ولو شرطاً جمیعہ للمضاربة، کان قرضاً، کذا فی الهدایة وغیرها. واللہ تعالیٰ اعلم۔ (محدث دہلی)

ن: روپے پیسے کی حفاظت کا بنک کے علاوہ اور کوئی دوسرا محفوظ ذریعہ نہ ہو، تو بنک میں سیونگ اکاؤنٹ کھولنا جائز ہے، اور اس صورت میں بنک سے جس قدر سود کی رقم ملے اسے بنک میں چھوڑا نہ جائے بلکہ نکال لیا جائے، لیکن اس کو اپنی یا اپنے کسی عزیز بلکہ کسی بھی مسلمان کی ضرورت جائزہ خاصہ یا مشترکہ میں صرف نہ کیا جائے، اس سے بیت الخلاء یا پلایا سڑک اور نہر وغیرہ بھی نہ بنوائی جائے، بلکہ کسی غریب غیر مسلم پر صرف کر دی جائے، یا کسی ایسے کالج اور اسکول میں عید دی جائے جس میں پڑھنے والے صرف غیر مسلم ہوں، یا ایسے سرکاری ٹیکسوں میں خرچ کر دی جائے جو شرعاً محض جبر و ظلم اور ناحق ہیں، مثلاً بکری ٹیکس (سیلس ٹیکس) یا انکم ٹیکس، یا ہاؤس ٹیکس وغیرہ کسی بھی سودی رقم کا کسی مسلمان کی ضروریات میں خرچ کرنا، خواہ وہ کتنا ہی غریب کیوں نہ ہو جائز نہیں ہے۔ یہ مال خبیث ہر مسلمان کے حق میں بہر حال خبیث ہی ہے۔ هذا ما ظہرای والعلم عند اللہ تعالیٰ۔

☆ آپ کے مسئلہ مستفسرہ پر اس سے پہلے کئی مرتبہ لوگوں کے استفسار پر، اور بغیر استفسار کے بھی غور و فکر اور چھان بین کرنے کی ضرورت پیش آئی، اور حسب مقتدرت غور و تحقیق سے کام لیا گیا، مگر افسوس ہے کہ مجھے اب تک بینک سے یا کسی فرد سے یا کسی بھی سوسائٹی سے سودی قرض لے کر، کاروبار کرنے یا مکان بنانے اور سود دینے کے جواز کے بارے میں اطمینان اور شرح صدر نہیں ہو سکا، جس طرح سود لینے پر ممانعت آئی ہے، اسی طرح سود دینے پر بھی ممانعت آئی ہے اور سود لینے اور دینے والے دونوں کو نفس گناہ میں یکساں قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: "لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آکل الربا ومؤکله وکاتبه وشاہدیه، وقال: هم سواء" اور ارشاد فرمایا گیا: "الآخذ والمعطی فیہ سواء" (مسلم)۔

سودی قرض لینے کے لئے جو مجبوری حکومت کے قانون کی بنا پر بیان کی گئی ہے، وہ شرعاً اضطرار و مجبوری کے حکم میں نہیں ہے، کوئی شخص انکم ٹیکس کی زد میں آنے والا کاروبار کرنے پر شرعاً مجبور نہیں ہے اور نہ وہ اس کا مکلف ہے، اور اگر کوئی دس ہزار یا اس سے اوپر کی آمدنی والا کاروبار کرنا چاہتا ہے، تو اسے دیانتداری کے ساتھ اپنا حساب و کتاب رکھ کر عائد شدہ انکم ٹیکس ادا کرنا چاہیے۔ البتہ اگر مجوزہ انکم ٹیکس اتنا زیادہ

ہو کہ وہ کھلا ہوا ظلم اور صریح زیادتی ہو، تو اس سے بچاؤ کے لئے اور اپنے کاروبار کو جاری اور محفوظ رکھنے کے لئے رشوت سے کام لیا جاسکتا ہے۔ اپنے واجبی حق کو حاصل کرنے اور محفوظ رکھنے کے لئے، اور نیز ظلم سے بچنے کے لئے کوئی جائز شکل نہ ہو بجز رشوت دینے کے تو فقہاء نے خاص ایسی صورت میں رشوت دینے کو جائز بتایا ہے۔ ایسی صورت میں گنہگار صرف مرتئی ہوگا۔ ہذا ماضہر لی والعلم عند اللہ تعالیٰ۔

امید ہے کہ آپ نے اس سلسلہ میں دوسرے علماء سے بھی استفسار کیا ہوگا، امید ہے کہ آپ ان کے جواب سے مطلع کریں گے۔

عبد اللہ الرحمانی ۱۵/۸/۳۹۹ھ

(الفلاح بھیکم پور گوئڈہ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء)

☆ آپ کے استفسار بابت لون پر بینک سے روپیہ لینے کا جواب مختصر الکھا جا رہا ہے:

جہاں تک میں نے تحقیق کی ہے یہی معلوم ہوا ہے کہ بینکوں، سوسائٹیوں اور ڈاک خانوں سے بطور قرض روپیہ لینے والوں کو کسی نہ کسی مرحلہ میں سود ضرور دینا پڑتا ہے، ایسی صورت میں لون پر روپیہ اٹھانا شرعاً ٹھیک نہیں ہے۔ جس طرح بینک یا ڈاک خانہ میں اپنے جمع کئے ہوئے روپے کا سود لے کر اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہے۔ اس طرح قرض لئے ہوئے رقم پر سود دینا بھی حرام ہے، حکومت وقت غریبوں کو قرض دے کر اوپر اٹھانے کی جو اسکیم بھی بناتی اور رائج کرتی ہے، وہ سودی لین دین سے خالی نہیں ہوتی، اس لئے ایسی اسکیم سے مسلمان کے لئے فائدہ اٹھانا ٹھیک نہیں ہے۔ ہذا ماضہر لی والعلم عند اللہ تعالیٰ فقط

املاء: عبد اللہ الرحمانی المبارکپوری

۱۳۰۴/۹/۲۳ھ

(الفلاح بھیکم پور گوئڈہ علامہ عبد اللہ رحمانی)

نمبر ج: ۳/۳، ش: ۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء، ۱۴۱۵ھ)

چند سوالات شرعی بخدمت شما عرض می کنم و امید دارم که شما زودتر مرا بجوابات شای تسلیمیت خواهید بخشید۔

س (۱): عطارے عریقات مثل عرق گلاب، عرق بادیان، بدست خود نتواند کشید، اگر از بازار بخرد و بچین عرق مصنوعی و بیچ یا فتنی شود، وی خواهد که در آب خالص روح و جوهر (آں عرق) چند قطرات انداخته عرق بساز، ایں طور خوشبو جانفزاد و تاثیر بیش از عرق خالص میشود بفرمائید در شریعت ایں امر جائز است؟ در انحالیکه عطارا ایں عرق را خالص نہ گوید۔

س (۲): یک شربت دار، شربت ہا (مثل شربت بنفشہ، نیلوفر) می سازد و در شربت اجزائش مکمل و متم نمی اندازد و ادویہ آنکہ اقل قلیل نسخہ تام است شربت می سازد و ادوار از راں تری فروشد و می گوید مردماں از من شربت ارزاں می طلبند شربت قلیل الاجزاء و کثیر الاجزاء را نمی شناسد، چونکہ من از ایشیاں شمن قلیل می گیرم، ہمیں طور ایشاں را شربت قلیل الاجزاء می دہم۔ بفرمائید شربت را قلیل الاجزاء ساختن در انحالیکه اورا حقیقی و در راست نگفتہ آید در شریعت محمدی رواست؟

س (۳): تجارت ادویہ آں تجارت است کہ ہر کس زنجہاے ادویہ یادنی دارد۔ یک دو فروش شمن چند ادویہ کہ معروف عوام است متعین می سازد و لے برنے ادویہ کہ غیر معروف است شمن شایں را متعین نمی کند چون خریداری آید اورا چست و طرار یا شرف و سادہ دیدہ نرخ معین میکند از کسی شمن یک دو ہشت آنہ و از دیگرے قیمت ہمیں دوادوازده آنہ می گیر، خریدار نرخ فشاختر رضای دہد بگوئید فروش ابن مانع در تعین تمنہا (از خود) حسب مزاج مشتری از جانب شرع تا کجا راست است۔ طبیبان و دکتوراں ہم ایں امر احوال و طبیبی بینند۔ قیمت یک حب از کسے بہ یک آنہ و از دیگرے بہ سہ چہار آنہ می گیرند۔

منتظر الجواب احقر محمد یوسف

ج (۱): تحقیق ایں حقیر در شریعت مطہرہ ایں امر جائز نیست، اگرچہ عطار در بارہ ایں عرق کہ باند اخن چند قطرات روح و جوہر (آں عرق) در آب خالص بسازد، دعویٰ عرق خالص نمیکند زیرا کہ خریدار بر عطار اعتماد کند و عرق او بظن یا بہ یقین عرق خالص می خورد، و چون عطار وقت فروختن از تصریح ایں امر کہ عرق خالص نیست خاموشی اختیار کرد، خریدار را فریب داد و مرتکب غش و خداع شد۔ و دعویٰ شما کہ مثل ایں عرق تاثیر بیش از عرق خالص دارد علط محض و بے اصل و خلاف واقع است کما لایخفی۔

ج (۲): ایں صورت نیز نزد من درست نیست، الا بحالیکہ شربت دار ہر دو شربت دارد یکی قلیل الاجزاء قلیل القیمت و آں را قلت فائدہ و حقارت نفع لازم است۔ دوم تام الاجزاء کثیر القیمت عظیم النفع و خریدار را گوید کہ من ہر دو شربت دارم ترا اختیار است کہ شربت ارزاں کہ ناقص الاجزاء است بخری یا تام الاجزاء کہ گراں تر از اول است۔ اما بغیر تصریح ایں امر کہ گفتم شربت قلیل الاجزاء را بنام مشہور



آں فروختن روانیست اگر چه ارزاں تر بفروشد و دعویٰ شربت خالص و تام و حقیقی نمیکند زیرا کہ ہر خریدار میخواید کہ اورا چیز خالص و حقیقی در است بقیمت ارزاں حاصل شود، پس محض شربت ناقص الاجزاء داشتن و وقت معامله تصریح این نقص نہ کردن خالی از غش نیست، و نیز این طریق کار خلاف اصول تجارت، و در آخر الامر موجب خسارہ مثل این تاجر است۔

ج (۳): روش ایں عطار در تعیین ثمنہائے ادویہ غیر معروفہ (از خود) حسب مزاج مشتری کہ از کسے کہ چست و طرار ہست و نرخ ادویہ بشناسد ثمن یک دوا ہشت آنہ (مثلاً) و از دیگرے کہ سادہ لوح و شریف است و نرخ نمی شناسد قیمت ہمیں دوا دوا زدہ آنہ بگیرد و نیست بائع را کہ باید کہ قیمت ہر دوا بلکہ ہر شئی معین کند و ہم خریدار یکساں معاملہ کند و وقت در یافتن خریدار قیمت معینہ اصلیہ ظاہر کند کہ ایں از اصول تجارت ست۔ لابد من مراعاتہا لمن آن یرید آن ترخ تجارتہ آرے اگر خریدار بر تخفیف قیمت باصرار کند و آن بنظر بائع مستحق رعایت ست با و بائع را روا است کہ در قیمت قدرے تخفیف کند۔ هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب

(مصباح ہستی ج ۲: ش ۳: ریح الآخر ۱۳۷۲ھ جنوری ۱۹۵۳ء)

س: ایک روپیہ کی چیز اگر دس روپیہ تک بیچا جائے تو جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو غبن فاحش نہ ہوگی؟ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ثابت ہوتا ہے؟

ج: اس کی دو صورت ہو سکتی ہے:

ایک: یہ کہ شخص واحد کسی شخص سے دو ایک روپیہ کی چیز دس روپیہ میں کبھی اتفاقی طور پر دیدے، اور باقی دوسرے تاجر اور دوکان دار ایسا نہ کرتے ہوں۔ یہ صورت بیع کی مکروہ ہے۔ مشتری اگر ضعیف العقل ہو اور اس نے بائع سے عند العقد یہ کہہ دیا ہو کہ دھوکا نہ دینا، لیکن بعد عقد یہ تحقق ہوا کہ بائع نے اس کے ساتھ وہ چیز غبن فاحش کے ساتھ فروخت کی ہے تو شرعاً مشتری کو اختیار حاصل ہوگا کہ کما تدل علیہ قصۃ حبان بن منقذہ أو منقذ بن عمر و عند الشیخین (۱) و أصحاب السنن و الحمیدی و الدار قطنی و الحاکم و الشافعی و ابن الجارود۔ ہاں اگر مشتری اس غبن پر راضی ہو جائے تو بائع کے لئے یہ نافع بلا کر اہت درست ہوگا۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ عام دوکاندار وہ اشیاء جو انہوں نے ارزانی کے زمانے میں کوڑیوں کے دام خریدی ہوں۔ اتفاقی طور پر قحط پڑ جائے یا جنگ چھڑ جانے کی وجہ سے یا اور کسی وجہ سے، بلا وجہ معقول پانچ گنا، چھ گنا، دس گنا (محض زراعت و زری کے لئے) دام بڑھا کر فروخت کریں، جس سے ساری مخلوق پریشان ہو اور بھوکوں مر رہی ہو، جیسا کہ آج کل ہو رہا ہے۔ یہ صورت بیع کی بھی میری ناقص رائے میں مکروہ ہے اسلام نے انفرادی فائدہ پر اجتماعی مصلحت کو مقدم کیا ہے۔ لہٰذا اگر کبان، بیع حاضر للبادی، احتکار کی ممانعتوں کی

(۱) بخاری کتاب البیوع باب ما یکرہ من الخداع فی البیوع ۱۹/۳، مسلم کتاب البیوع باب من یخدع فی (۱۰۳۳) ۱۱۷۵/۳

علت پر غور کیجئے۔ ایسی حالت میں میرے نزدیک ”تسیر“ درست ہے، اور خفیہ و مالکیہ کا فتویٰ صحیح ہے۔

قال فی الدر المختار: ”ولا یسعر حاکم إلا إذا تعدی الأرباب عن القيمة تعدیا فاحشا، فیسعر بمشورة أهل الرأى“

وقال مالک: ”علی الوالی التسعیر عند الغلاء“ (محلی)۔

”ولا یسعر بالإجماع إلا إذا کان أرباب الطعام یتحملون و یتعدون عن القيمة، عجز القاضی عن صیانة حقوق المسلمین إلا بالتسعیر، فلا بأس به بمشورة أهل الرأى أو البصر، هو المختار وبه یفتی، کذا فی الفصول العمادیة“ (عالمگیری)۔

جس حدیث (أنس عند أبی داود، والترمذی وابن ماجه وأحمد والدارمی والبخاری، أبو هريرة عند أحمد وأبى داود، أبو سعید عند ابن ماجه والبخاری وعلی عند البزار، وابن عباس عند الطبرانی، فی الصغیر، وأبو جحفة عند الطبرانی فی الکبیر) سے تسعیر کی ممانعت ثابت ہوتی ہے اس کا تحمل اور ہے کما لا ینخفی علی من له أدنی المام بفقہ الحدیث۔

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری، الرحمانی  
المدرس بدرستہ دار الحدیث الرحمانیہ بدلی

س: زید نے بکر سے ایک مکان کا مسودہ بایں شرط کیا کہ بکر اپنا مکان قیمتی دو ہزار روپیہ کا میرے ہاتھ فروخت کرے، جس کی ایک شرط یہ بھی تھی کہ زید بکر کو مبلغ دو صد روپیہ بطور پیشگی یا مسودہ پکا کرنے کی غرض سے (جیسا کہ آج کل رواج ہے) تحریر دے کہ بکر اس مکان کو ایک ماہ میں زید کے حق میں بیع نامہ کے ذریعہ منتقل کر دے۔ اگر نہ کرے تو زید کو اس کے زینٹنگی دو صد روپیہ اور علاوہ اس کے دو صد روپیہ اور بطور تاوان کے بکر کو دینے ہوں گے۔

بکر نے خلاف معاہدہ اس مکان کو دوسرے شخص کے ہاتھ بیچ دیا۔ جس میں اس کو مبلغ سات سو روپیہ منافع ہوا۔  
دو باتیں دریافت طلب ہیں۔

۱۔ زید کو بکر سے دو صد روپیہ تاوان کے لئے وہ رقم شرعاً جائز ہے؟

۲۔ بکر کو 700 = روپیہ منافع ہوا اس میں سے کچھ یا کل کا زید مستحق ہے؟ جواب مدلل ہو

ج: صورت مسئلہ میں زید بصورت خلاف ورزی معاہدہ اپنی پیشگی دیئے ہوئے دو صد روپیہ کے علاوہ، مزید دو صد روپیہ بطور تاوان کے بکر سے وصول کرنے کی شرط لگانی درست نہیں تھی، اس لئے زید کو بکر سے تاوان کے جو دو صد روپیہ حاصل ہوئے ہیں وہ شرعاً زید

کے لئے جائز نہیں ہے۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”المسلمون علی شروطهم، الا شرطاً حرم حلالاً وأحل حراماً“ (ترمذی ابن ماجہ (۱) وغیرہ) اور ارشاد فرمایا: ”ما ہال رجال یشرطون شروطاً لیست فی کتاب اللہ، ما کان من شروط لیس فی کتاب اللہ فهو باطل، وإن کان مائة شرطاً، قضاء اللہ أحق، و شرط اللہ أوثق“ (بخاری وغیرہ) (۲)۔

معلوم ہوا کہ مسلمانوں کو اپنی شرطیں پوری کرنی چاہئے، لیکن جو شرط حلال کو حرام، اور حرام کو حلال کر دینی والی ہو، یا شریعت سے اس کا جواز اور اباحت کے بجائے ممانعت ثابت ہوتی ہو شرعاً لغو اور کالعدم ہے، اور اس سے اجتناب ضروری ہے، ایک مسلمان کے لئے دوسرے مسلمان کا مال حلال ہونے کے لئے شریعت نے جو صورتیں بتائی ہیں وہ بیع بالتراخی، یا ہبہ یا قبول صدقہ یا میراث ہے، اور ظاہر ہے کہ صورت مذکورہ میں دو صد روپے کی بطور تادان کے شرط لگانے کی شکل ہے نہ ہبہ کی۔ نہ صدقہ وغیرہ کی پس یہ شرط ”ما کان من شرط لیس فی کتاب اللہ فهو باطل“ کے اندر داخل ہونے کی وجہ سے ممنوع اور ناجائز اور باطل ہوگی، اور ایسی شرط کے ذریعہ جو مال حاصل ہو وہ اکل مال بالباطل کے اندر داخل ہوگا۔

ارشاد: ”لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منکم“ (النساء: ۲۹)۔

و نیز اگر ابو بکر اس مکان کو زید سے پیشگی دو سو روپے لینے کے بعد زید کے ہاتھ فروخت کرتا تو ظاہر ہے کہ یہ دو صد روپے (جو زید نے تحقیق بیع، یعنی بیع نامہ کی تحریر سے پہلے بکر کو بغرض پیشگی معاملہ، یعنی محض اس لئے دے دیئے ہیں، کہ بکر یہ مکان کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت نہ کرے) مکان کی اصل قیمت ۲ ہزار میں محسوب ہو جائے اور یہ بیع صحیح ہو جائے لعدم وجود شیء یفسد البیع، اور اگر زید خود اس مکان کو خریدنے سے انکار کر لیتا، یا بکر معاہدہ کے خلاف اس کے ہاتھ بیع کرنے یعنی: بیع نامہ کی تحریر سے انکار کر دیتا، تو شرعاً یہ دو صد روپے زید کو واپس ہوتے اور بکر اس کا مستحق نہ ہوتا، اور نہ اس کے لئے لینا جائز ہوتا، کیوں کہ زید کے اس دو صد روپے سے بکر کا انتفاع اکل مال بالباطل ہوتا۔

”الشرح الکبیر“ ۲۵۳/۱۱ میں ہے: ”فأما إن دفع الیه قبل البیع درهماً، وقال: لا تبع هذه السلعة لغيری، وإن لم اشترها منك، فهذا الدرهم لك، ثم اشتراها منه بعد ذلك بعقد مبتدأ، وحسب الدرهم منه صح، لأن البیع خلا عن الشرط المفسد..... وإن لم یشتري السلعة فی هذه الصورة، لم یستحق البائع الدرهم، لأنه يأخذ به غیر عوض، ولصاحبه الرجوع فيه، ولا یصح جعله عوضاً عن انتظاره وتأخر بیعه من أجله، لأنه لو كان عوضاً عن

(۱) ترمذی کتاب الاحکام، باب ما ذکر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلح بین الناس (۱۳۵۲) ۳/۶۳۴، ابن ماجہ کتاب الاحکام باب الصلح (۲۳۵۳) ۲/۷۸۸ (۲) بخاری مع الفتح کتاب الشروط، باب المکاتب وما لا یحل من الشروط التي تخالف کتاب اللہ (۲۷۳۵) ۵/۴۱۶



ذلک، لما جاز جعله من الثمن فی حال الشراء، ولأن الانتظار لا تجوز المعاوضة عنه، ولو جازت لوجب أن يكون معلوم المقدار كما فی الإجارة“۔

پس جس طرح زید کے مکان کی خرید سے انکار کر دینے کی صورت میں بکرا اس کے پیشگی دیئے ہوئے دو صد روپے کا مستحق نہیں ہوگا اور نہ بکر کے لئے لینا جائز ہوگا، بسبب اکل مال بالباطل میں داخل ہونے کے، اسی طرح معاہدہ کے خلاف زید کے بجائے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینے کی صورت میں زید صرف اپنی پیشگی دیئے ہوئے کو واپس لینے کا مستحق ہوگا۔ اور اس کے علاوہ بکر سے کچھ اور رقم بطور تاوان وصول کرنے شرعاً مستحق نہیں تھا۔

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی  
المدرس بمرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدلی۔

(۳) بنک کے مقررہ نرخ اور بھاؤ کے خلاف قرض لینے والے اور اس کو قرض دینے والے آپس کی رضامندی سے جو بھاؤ بھی طے کر لیں اس میں میرے نزدیک کوئی قباحت شرعی معلوم نہیں ہوتی۔ مذکورہ لین دین اور تبادلہ کی مبینہ صورت کے عدم جواز یا اس کے جواز میں شک و شبہ کرنے کی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے، جبکہ شرعاً پبلک اپنے باہمی لین دین میں بنک کے نرخ اور بھاؤ کی تابع نہیں ہے۔ ہذا مآظہر لی والعلم عند اللہ تعالیٰ۔

امامہ عبید اللہ المبارکپوری  
(الفلاح بھیکم پور گوٹہ)

## کتاب الإجارة والشفعة

س: ایک شخص نے ایک جائیداد مثلاً: ایک مکان خریدا، اس میں پہلے سے ایک رہنڈی کماتی ہے۔ صاحب مکان نے ہر چند کوشش کی مگر قانوناً وہ اس کو نہیں ہٹا سکتا ہے۔ نہ کوئی دوسری تدبیر چلتی ہے۔ کرایہ وغیرہ کی تاخیر کا کیس چلانا چاہا مگر ناکام رہا۔ کیونکہ وہ خود ۳۰ رتاریخ کو کرایہ مکان دے جاتی ہے، ایسی صورت میں صاحب مکان کے لئے رہنڈی سے رقم لینی جائز ہے یا نہیں؟ اور پہلے سے آیا ہوا جو کرایہ جمع ہے اس کو کیا کرے؟ نیز رہنڈی سے حکیم فیس لے سکتا ہے یا نہیں؟ دوکان دار اس کے ہاتھ اپنی چیز فروخت کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اصل کلی کیا ہے؟ اذسود خوار کی کمائی میں اور رہنڈی کی کمائی میں کیا فرق ہے؟

ج: عند الحنفیہ اپنا مکان ایسے شخص کو کرایہ اور اجارہ پر دینا، جو اس میں کسی معصیت اور امر حرام کا ارتکاب کرے، یا اپنی زمین ایسے شخص کو فروخت کرنی جو اس میں بت خانہ وغیرہ بنائے جائز ہے۔ ”وفی الفتاوی العتابة لا بأس ببيع العصير ممن يتخذ خمر ولا يبيع الأرض ممن يتخذ كنيسة، كذا في التاتارخانية“ (عالمگیری ۹۳/۳) اور بذل المجہود (۱۷/۲) میں مولانا ظلیل احمد صاحب مرحوم لکھتے ہیں: ”کتب مولانا الشیخ محمد یحیی المرحوم من تقریر شیخہ، حضرة، مولانا الشیخ رشید احمد قدس سرہ، ثم فيه (فی ایتاء عمر حلة الحریر لأخ له مشرك) دلیل لما ذهب اليه الإمام من اجارة المسلم داره، بمن يعلم أنه يرتكب فيها حراماً، كمجوسی يتخذ بيت نار، أو وثني يتخذ بيت الأصنام إلى غير ذلك، وذلك لأن ایتاء ه ذلك، ليس بمستلزم تلك المعصية، وإنما يتخلل بينهما، فعل فاعل مختار بين أن يفعل أو أن لا يفعل، فإن عمر حين أعطى الحلة أخاه، كان على يقين من لبسه إياها، غير أنه لما لم يكن مستلزم لبسه إياها، بل جاز أن يكون كسوته إياه، ككسوة النبي صلى الله عليه وسلم تلك الحلة عمر، فإنه لم يترتب عليه لبس عمر إياها، كذا لك كان جائزاً ههنا“ انتھی ما فی البذل.

تلمت: الاستدلال به علی ماذهب الیه ابو حنیفہ سخیف جداً، بعيداً غاية البعد، فإن لبس الحریر ليس كعبادة النار والصنم والوثن، ولا كالبغاء والزنا، وأن الأول كان مباحاً في شريعتنا في أول الأمر، وأما عبادة غير الله والفواحش، فلم تكن حلالاً قط لا في شرعنا، ولا في شرع من قبلنا، فقياس ذلك على هذه ليس في موضعه.

وایضا الکافر، لیس بمخاطب بالفروع عند الحنفیة، وأما التوحید وعدم الإشرک باللہ، والإجتناہ عن عبادة غیر اللہ والفواحش، فلا شک أنه مکلف به وما موربه ومطلوب منه فی کل حین، أیضا قصة ایتاء عمر الحلة لأخیه المشرک، إنما تكون حجة إذا ثبت اطلاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ذلك، وتقریره إیاءه، ولم یتحقق ذلك إلى الآن، وأیضا من أين علم أن عمر کان علی یقین من لبس أخیه المشرک تلك الحلة؟ وهذا الحکم من صاحب التقرير، لا شک أنه من قبیل الرجم بالغیب، فلا ینبغي الالتفاف إلیه، ولسخافة هذا الاستدلال، وبعده عن الصواب، وجوه أخرى، لا تخفی علی المتأمل.....

فالذی نندی اللہ به، أنه لا یجوز اجارة الدار، لمن یرتکب فیها حراماً من المجرمات أو معصية من المعاصی، مثل: الزنا، والبغاء، وعبادة النار، والصنم، والقمار، وعصر العنب للخمر، وبیعه، وشربه. قال الحافظ ابن تیمیة فی فتاواه (۴/۳۲):

”ثم فی معنى هؤلاء کل بیع أو اجارة أو اعارة تعین علی معصية، إذا ظهر القصد، وإن جاز أن یزول قصد المعصية مثل: بیع السلاح للکفار أو للبغاة أو لقطاع الطريق أو لأهل الفتنة، وبیع الرقیق لمن یعصى اللہ فیہ إلى غیر ذلك من المواضع، فإن ذلك قیاس بطریق الأولى علی عاصر الخمر، ومعلوم أن هذا إنما استحق اللعنة وصارت اجارته وبیعه باطلا، إذا ظهر أن المشتري أو المستاجر یرید التوصل بماله ونفعه إلى الحرام، فیدخل فی قوله تعالى: (ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان) (المائدة: ۲).

ومن لم یراع المقاصد فی العقود، یلزمه أن لا یلعن العاصر، وأن یجوز له أن یعصر العنب لكل أحد، وإن ظهر له أن قصده التخمیر، لجواز تبدل القصد، ولعدم تأثیر القصد عنده فی العقود، وقد صرحوا بذلك، وهذا مخالف بنیته لسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ویؤید هذا ما رواه الامام ابو عبد اللہ بن بطة بإسناده عن عبد اللہ بن بريدة عن أبیه قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من حبس العنب أيام القطاف، حتی یبیعه من یهودی أو نصرانی، أو ممن یتخذہ خمرًا، فقد تقحم النار علی بصيرة“ انتهى.

وقال ابن قدامة فی المغنی (۸/۱۳۲): ”ولا یجوز لرجل اجارة داره، لمن یتخذها کنیسة أو بیعة، أو یتخذها لیبیع الخمر والقمار، وبه قال الجماعة، وقال ابو حنیفة: إن کان یتک فی السواد، فلا بأس أن تؤجره لذلك، وخالفه أصحابه، واختلف اصحابه فی تأویل قوله: ولنا أنه فعل محرم، فلم تجز الإجارة علیہ، کاجارة عبده للفجور“ انتهى.



ثم إنه لا بد عليك أن تراجع زاد المعاد (٥/٤٤٨) للحافظ ابن القيم، فإنه بسط فيه مذاهب الأئمة الأربعة مع الدليل، ثم رد على أبي حنيفة ردا حسنا. لعلك لا تجد هذا البسط عند غيره.

یہ معلوم ہے کہ رنڈی کا اجارہ علی الزنا حرام ہے، اور اس کی کمائی (اجرت زنا) شرعاً خبیث و ناپاک ہے، یہاں تک کہ بعد تو یہ بھی اس کے لیے اس کمائی سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے: ”نہی رسول اللہ عن ثمن الکلب و مهر البغی و حلوان الکاهن“ (صحیحین) (۱)۔ لیکن بایں ہمہ اس کے لیے یہ ضروری نہیں بلکہ جائز بھی نہیں کہ اس اجرت کو جسے وہ لے چکی ہے، اپنے سابق آشناؤں کو واپس کرے۔ بلکہ اسے اپنی یہ حرام کمائی فقراء و مساکین کو دے دینی چاہئے، اس نیت سے نہیں کہ اس کو اس خیرات پر اخروی اجر حاصل ہوگا ”لأن الله طيب لا يقبل الا الطيب“ (۲) بلکہ محض دفع فائدہ و رفع مشقت کی نیت سے۔

قال الامام الحافظ ابن القيم في زاد المعاد ٥/٤٤٨: ”فإن قيل: فما تقولون في كسب الزانية إذا قبضته ثم تابت، هل تجب عليها ردّها إلى أربابها؟ أم يطيب لها؟ أم تصدق به؟“

قلنا: هذا ينبني على قاعدة عظيمة من قواعد الإسلام، وهي أن من قبض مالميس له قبضه شرعاً، ثم أراد التخلص منه، فإن كان المقبوض قد أخذ بغير رضا صاحبه، ولا استوفى عوضه، رده عليه، فإن تعذر رده عليه، قضى به ديناً يعلمه عليه، فإن تعذر ذلك، رده إلى ورثته، فإن تعذر ذلك، تصدق به عنه، فإن اختار صاحب الحق ثوابه يوم القيامة، كان له، وإن أبى إلا أن يأخذ من حسنات القابض، استوفى منه نظير ماله، وكان ثواب الصدقة للمتصدق بها، كما ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم.

وإن كان المقبوض برضا الدافع، وقد استوفى عوضه المحرم، كمن عاوض على خمر، أو خنزير، أو على زنا، أو فاحشة، فهذا لا يجب رد العوض على الدافع، لأنه أخرجه باختيار، واستوفى عوضه المحرم، فلا يجوز أن يجمع له بين العوض والمعوض، فإن في ذلك إغانة له على الإثم والعدوان، وتيسير أصحاب المعاصي عليه، وما ذا يريد الزاني وصاحب الفاحشة إذا علم أنه ينال عرضه، ويسترد ماله، فهذا مما تصان الشريعة عن الإتيان به، ولا يسوغ القول به، وهو يتضمن الجمع بين الظلم والفاحشة والغدر، ومن أقبح القبيح أن يستوفى عوضه من المزنى بها،

ثم يرجع فيما أعطاها قهراً، وقبح هذا مستقر في فطر جميع العقلاء، فلا تأتي به شريعة، ولكن لا تطيب

(۱) المستدرک ۷۸/۳، وقال العلامة الألبانی: لا أصل له مرفوعاً، وإنما ورد موقوفاً على ابن مسعود۔ سلسلة الاحادیث الضعيفة (۵۳۳)

(۲) ۱۷/۲ بخاری کتاب الزکاة الصدقة من کسب طیب ۱۱۳/۳، مسلم کتاب الزکاة باب قبول الصدقة من کسب طيبة (۱۰۱۵)

(۳) ۷۰۳/۲ بخاری کتاب البیوع باب ثمن الکلب ۴۳/۳، مسلم کتاب المساقاة باب تحریم ثمن الکلب (۵۹۷) ۱۱۹۸/۳.

للقابض أكله، بل هو خبيث كما حكم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن خبثه لخبث مكسبه، لا لظلم من أخذ منه، فطريق التخلص منه، وتمام التوبة بالصدقة به، فإن كان محتاجاً إليه، فله أن يأخذ قدر حاجته، ويتصدق بالباقي، فهذا حكم كل كسب خبيث لخبث عوضه عينا كان أو منفعة، ولا يلزم من الحكم بخبثه، وجوب رده على الدافع، فإن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بخبث كسب الحجام، ولا يجب رده على دافعه“ انتهى بقدر الضرورة.

اور جب رنڈی کو مکان کرایہ پر دینا جس میں وہ پیشہ کمائے شرعاً ناجائز و حرام ہے۔ اور یہ اجارہ باطل ہے، کما قال ابن القيم (فی زاد المعاد ۵/۸۴: ”إذا غلب على ظنه أن المستأجر، ينتفع بها في محرم، حرمت الإجارة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لعن عاصر الخمر و معتصرها، والعاصر إنما يعصر عصيراً، ولكن لما علم أن المعتصر يريد أن يتخذه خمراً فيعصره له استحق اللعنة، قالوا: وأيضا فإن هذا معاونة على نفس ما يسخط الله ويغضه و يلعن فاعله، فأصول الشرع وقواعده تقتضي تحريمه وبطلان العقد عليه“ انتهى.

تو مالک مکان شرعاً اجرت و کرایہ کا مستحق نہیں ہوگا، لیکن چون کہ صورت مسئلہ میں رنڈی کو اس مکان سے قانوناً نکالا نہیں جاسکتا، اور باوجود مالک مکان کی کراہت و عدم رضا کے، وہ اس مکان سے سکونت کے ذریعہ فائدہ اٹھاتی رہے گی۔ اس لیے مالک مکان کرایہ لینے سے انکار نہ کرے، کیونکہ کرایہ نہ لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ رنڈی عوض (کرایہ مکان) اور عوض (منفعت مکان یعنی سکونت) دونوں کے ساتھ منفع ہوتی ہے، جو سراسر اعانتہ علی الاثم والعدوان میں داخل ہے۔ اور اصحاب معاصی کے لیے سہولت و آسانی پیدا کرنے کے مرادف ہے، اور یہ عقل و فطرت و مذہب سب کے خلاف ہے، پس مالک مکان کرایہ لے لیا کرے، لیکن اس خیال سے نہیں کہ وہ از روئے شریعت اس اجرت و کرایہ کا مستحق ہے، اور اس کے لیے اس سے انتفاع جائز ہے، بلکہ محض اس خیال سے کہ حتی الامکان اعانتہ علی الاثم والعدوان کا ذریعہ بننے سے محفوظ رہے۔ پھر یہ کرایہ اور وہ روپیہ جو رنڈی سے لیا ہو، اس کے پاس جمع ہے، سب کا سب ہاؤس ٹیکس، انکم ٹیکس، منافع ٹیکس اور مال گزاری میں صرف کرتا رہے اور فاقہ مست محتاجوں اور معذوروں کو دے دیا کرے۔ اس نیت سے نہیں کہ اس کو اس خیرات کا ثواب ملے گا، بلکہ محض فقر و فاقہ گرنگی اور برہنگی دور کرنے کے ارادہ سے

(۱) ”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا أدیت زکاة مالک، فقد قضیت ما علیک، ومن جمع مالا حراماً، ثم تصدق به، (أی لتحصیل الأجر) لم یکن فیہ أجر، وکان إصرہ علیہ، رواہ ابن خزيمة وابن حبان فی صحیحہما والحاکم (۱) کلہم من رواۃ دراج عن ابن حجرۃ عنہ، ورواہ الطبرانی (۲) من حدیث ابی الطفیل، ولفظہ: من کسب مالا حراماً فاعتق منہ، ووصل منہ رحمہ، کان ذلک إصرأ علیہ.

(۲) وروی ابو داود فی المراسیل عن القاسم بن مخیمرة، "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من اكتسب مالا من مائثم، فوصل به رحمه، أو تصدق به، أو أنفق في سبيل الله، جمع ذلك كله جميعا، فقدف به في جهنم.

(۳) و عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله قسم بينكم أخلاقكم، كما قسم بينكم أرزاقكم، الحديث، وفيه: ولا يكسب عبد مالا حراماً، فيتصدق به فيقبل منه، ولا ينفق منه فيبارك له فيه، ولا يترك خلف ظهره، إلا كان زاده الى النار، إن الله لا يمحو السيئ بالسيئ ولكن يمحو السيئ، بالحسن، إن الخبيث لا يمحو الخبيث، رواه أحمد وغيره من طريق أبان بن اسحق عن الصباح بن محمد، قد حسنها بعضهم" (الترغيب والترهيب ۲/۲۳۷).

یہی حکم اس سود خوار کی سودی کمائی کا ہے، جو سودی لین دین سے توبہ کرے۔ ہر اس حکیم کو جو محض مردم شماری کا مسلمان نہیں ہے، رنڈی کے علاج سے پرہیز کرنا چاہئے الا عند الاضطرار۔ اور اگر رنڈی کے یہاں بغرض معائنہ چلا جائے اور فیس لے لے، تو اس کے لیے اس سے انتفاع درست نہ ہوگا، بشرطیکہ اس رنڈی کے پاس بجز اس حرام کمائی کے دوسری حلال اور طیب کمائی نہ ہو روى عن ابی ہريرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم "من اشترى سرقة وهو يعلم أنها سرقة، فقد اشترك في عارها وإثمها" رواه البيهقي (۳۳۶/۵) وفی إسناده احتمال للتحسين، ويشبه أن يكون موقوفاً اور اگر وہ حلال کمائی بھی رکھتی ہے تو فیس لینی جائز ہوگی۔ یہی تفصیل اس کے ہاتھ کسی چیز کے فروخت کرنے میں بھی ملحوظ ہوگی۔

قال في حقائق الأذهار "ويجوز معاملة الظالم ببيعاً وشراء، وما لم يظن تحريمه" انتهى.

قال العلامة الشوكاني في شرحه السيل الجرار: "وقد ثبت وقوع المعاملة منه صلى الله عليه وسلم، لمن يفد إلى المدينة من الأعراب، الباقيين على الشرك، إذ ذاك، وهذا معاملة أصحابه رضي الله عنهم منهم بمرئ منه صلى الله عليه وسلم وسمع، وهم في حال جاهليتهم، مرتطمون في المحرمات، مرتكبون في الظلم، وغالب ما في أيديهم مما يأخذونه قهراً وقسراً وغصباً من أموال بعضهم بعضاً، مع كونهم مستمرين على ربا الجاهلية، الذي هو الربا المحرم بلا خلاف، وهكذا كان صلى الله عليه وسلم وأصحابه يعاملون اليهود من أهل المدينة ومن حولها، وهم مستحلون لكثير مما حرمه شرعنا، وهكذا كان صلى الله عليه وسلم

(۱) صحيح ابن خزيمة (۲۴۷۱) ۴/۱۱۰، الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان (۲۲۰۶) ۵/۸۹، المستدرک ۱/۹۰ (۲) مجمع الزوائد



یتعامل هو وأصحابه أهل مكة قبل الهجرة، ومن يرد إليها من طوائف الكفار، ولم يسمع على كثرة هذه المعاملة وتطاول مدتها أنه صلى الله عليه وسلم قال هذا: كافر لا تحل معاملته، ولا قال أحد من أصحابه كذلك، وإذا كان هذا في معاملة الكفار الذين هذا حالهم ومسلكتهم، فكيف لا تجوز معاملة من هو من المسلمين مع تلبسه بشئ من الظلم، فإن مجرد كونه مسلماً، يروعه عن بعض ما حرم الله تعالى، وإن وقع في بعض المحرمات تنزهه عن بعضها.

فغاية الأمر أن ما في يده قد يكون مما هو حرام، وقد يكون مما هو حلال، ولا يحرم على الإنسان إلا ما هو نفس الحرام وعينه، وأما طريقة الورع، فلا شك أن الأمر كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما صح عنه: الحلال بين والحرام بين وما بينهما مشتبهات، والمؤمنون وقافون عند الشبهات، ولكنه يقال لو كان هذا، أعنى معاملة الظالم من هذا القبيل، لما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعله أصحابه، مع علمه بذلك، وتقريره له، وإذا كان هذا في المعاملة بالبيع والشراء ونحوهما، كان قبول عطاءهم وهباتهم كذلك، فقد كان الصحابة بعد انقراض خلافة الخلفاء الراشدين، يقبضون العطاء والجوائز والهيئات ممن بعدهم، مع تلبسهم بشئ مما لا يبيحه الشرع، وعدم توقفهم على ما يسوغه الحق، ولهذا يقول صلى الله عليه وسلم: الخلافة بعدى ثلاثون عاماً، ثم يكون ملكاً عضوضاً“ انتهى كلام الشوكاني.

اور حنفی مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کے پاس مال حرام ہو (اجرت زنا، ونوحہ وزمورقص) اگر اور حلال مال بھی اس کے پاس ہے اور وہ مال حرام کی نسبت زائد ہے۔ تو اس کی دعوت کھانی اور ہدیہ لینا اور اجرت مکان یا اجرت علاج (فیس) لینی درست ہے بشرطیکہ یہ نہ معلوم ہو کہ جو کچھ اس نے اجرت یا ہدیہ وغیرہ میں دیا ہے عین مال حرام سے ہے، اور اگر یہ معلوم ہو یا یہ کہ مال حرام غالب ہو تو کچھ درست نہیں ہے۔

الأشياء والنظائر میں ہے: ”إذا كان غالب مال المهدى حلالاً، فلا بأس بقبول هديته وأكل ماله، مالم يتبين أنه من حرام، وإن كان غالب ماله الحرام، لا يقبلها ولا يأكلها، إلا إذا قال أنه حلال أو ورثه أو استقرضه“ انتهى. اور ”حفظ الأصغرین“ میں ہے: ”فإن قلت: كيف ساغ للفقير تناول ما فيه خبث؟ قلت: محله عدم علمه بحقيقة الحال، وإن علم به فهو كغيره لا يحل له“ انتهى.

اور خزائن الروایات میں ہے: ”فی ملتقط الناصری أكل الربا أو كاسبه حرام، أهدي إليه أو أضافه، وغالب ماله الحرام، لا يقبل ولا يأكل مالم يميزه، أن ذلك المال حلال ورثه أو استقرضه، وإن كان غالب ماله حلالاً،

لا بأس بقبول هديته والأكل منه“ انتہی۔

اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وہ شخص جس کا کل مال حرام ہے اگر خیرات کرنا چاہیے تو قرض لے کر کرے، اور اپنے مال خبیث سے اس قرض کو ادا کرے اور قرض لے کر جو خیرات کرے گا اس کا ثواب اس کو ملے گا اور نذر، تحفہ، ہدیہ، اجرت علاج وغیرہ لینا بھی اس سے درست ہوگا۔

حفظ الأصغرین میں ہے: ”فی الخلاصة: قال فی شرح حبل الخصاص لشمس الانمة، أن شیخ ابا القاسم كان ممن يأخذ جائزة السلطان، وكان يستقرض جميع حوائجه ويقضى دينه بما يأخذه من الجائزة“ انتہی۔

قلت: هذه حيلة شنيعة لتحليل الانتفاع بالمال الحرام الخبيث وهي حرام عندنا۔

(محدث دہلی ج: ۳، شعبان ۱۳۶۶ھ / جولائی ۱۹۴۷ء)

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ بینک کے لئے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے یا ناجائز؟  
السائل سکرٹری انجمن اہل حدیث، موتی بازار مالیر کوئٹہ

ج: بینک سے منافع کے نام سے جو رقم روپیہ جمع کرنے والوں کو ملتی ہے شرعاً اس کے ربا (سود) ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس کے علاوہ بینک کا سارا معاملہ سود پر ہی چلتا ہے، غرض بینک قائم کرنے والے، بینک کے ذریعہ سودی کاروبار کرتے ہیں جو شرعاً حرام ہے، پس بینک کے لئے مکان کرایہ پر دینا ناجائز ہے لہٰذا إعانة على المعصية، وقال الله تعالى: ”تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان“ الآية (المائدة)

یعنی: یہ گناہ میں امداد ہو نہ چاہئے، اللہ نے فرمایا ہے کہ: ”نیکی کے کام میں مدد دو، معصیت کے کام میں امداد مت دو“۔

قال الموفق بن قدامة فى المغنى ۱۳۳/۸: ”ولا يجوز للرجل إجارة دار، لمن يتخذها كنسية أو بيعة، أو يتخذها لبيع الخمر أو القمار، وبه قال الجماعة، وقال ابو حنيفة: إن كان بيتك فى السواد، فلا بأس أن تجره لذلك، وخالقه صاحبه، واختلف أصحابه فى تأويل قوله، ولنا أنه فعل محرم فلم تجز الإجارة عليه، كإجارة عبده للفجور“۔ انتہی۔

علامہ موفق بن قدامہ نے کتاب المغنی میں لکھا ہے کہ: ”کسی ایسے شخص کو مکان کرایہ پر نہ دینا چاہئے، جو کینسہ (یہودی عبادت خانہ) بنائے، یا اس میں شراب فروخت کرے یا قمار (جوا) بازی کرے، ایک جماعت ائمہ کا یہی مذہب ہے، البتہ امام حنیفہ نے فرمایا ہے کہ: دیہات میں اگر کسی کا گھر ہو تو کرایہ پر دے سکتا ہے، لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد نے امام صاحب کی مخالفت کی ہے۔ ہمارا صحیح مسلک یہ ہے کہ اس طرح مکان کا کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے جس طرح غلام کو بدکاری کے لئے اجرت پر نہیں دیا جاسکتا۔“

ہاں حنفی مذہب کی رو سے جائز ہے، مولوی رشید احمد گنگوہی کی ایک تقریر صاحب بذل المجمود نے ۴/۲ ابایں الفاظ لکھی ہے: ”ثم فی ابتداء عمر حلتہ، الی أخ له مشرک بمکة، جواز الإحسان إلى المشرک والصله، والمنهی عنه إنما هو المودة، لا مجرد الإحسان، وأیضا فیہ دلیل إلى ماذهب الیه الامام من إجارة المسلم داره، فمن یعلم أنه یرتکب فیها حراما، کمجوسی یتخذہ بیت نار، أو وثنی یتخذہ بیت الأصنام، إلى غیر ذلك، وذلك لأن إبتائه ذلك لیس بمستلزم تلک المعصیة، وإنما یتخلل بینهما فعل فاعل مختار بین أن یفعل، وأن لا یفعل، فإن عمر حین أعطی الحلة أخاه، کان علی یقین من لبسه إياها، غیر أنه لما لم یکن مستلزما لبسه إياها، بل جاز أن یكون کسوته إياها، ککسوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم تلک الحلة عمر، فإنه لم یرتب علیہ لبس عمر إياها، فکذلك کان جائزا هنا“ انتہی

”عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے مشرک بھائی کو کرتہ دیا تھا، جس سے مشرک کے ساتھ احسان اور صلہ رحمی کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ مشرک سے صرف دلی محبت ممنوع ہے نہ کہ مجرد احسان، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فعل دلیل ہے اس پر جو امام صاحب نے فرمایا ہے کہ مسلمان اپنا مکان کرایہ پر ایسے آدمی کو دے سکتا ہے جو اس مکان میں ارتکاب گناہ کرے، جیسے: مجوسی کو دینا جو آگ کی پرستش کرے، یا کسی بت پرست کو دینا جو بت کی پوجا اس گھر میں کرے، کیوں کہ کرایہ پر مکان کا دینا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ارتکاب معصیت ہی اس میں کرے گا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ یا نہ کرے، جس طرح عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے کرتہ دیا تھا پہننے ہی کے خیال سے، مگر یہ مستلزم نہیں ہو گیا لازمی طور پر پہننے ہی کو، جس طرح خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو ایک حلہ پہننے کے لیے دیا تھا، مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہیں پہنا۔ پس اسی طرح کرایہ پر دیا جاسکتا ہے کیوں کہ کوئی ضروری نہیں کہ اس میں ارتکاب معصیت ہی کیا جائے گا۔“

لیکن خود حنفیہ لکھتے ہیں کہ یہ امتحان ناجائز ہے۔ چنانچہ فخر الاسلام لکھتے ہیں: ”قول الإمام قیاس، و قولهما استحسان، کذا یستفاد من الکفایة و عیون الأبصار و غیرهما من کتب الفقہ، و من المعلوم أن الإستحسان مقدم علی القیاس، و ایضا بین إجارة الدار لمن یتخذها لبيع الخمر أو القمار و التصرفات للربویة، و بین ابتداء عمر حلتہ لأخ له مشرک بمکة، فرق عظیم و بون بعید، لا یخفی علی المتأمل، فلا یصح قیاس الأول علی الآخر“ فخر الاسلام بزودی حنفی کہتے ہیں کہ: ”امام صاحب کا قول محض قیاس پر مبنی ہے اور صاحبین (امام ابو یوسف و محمد) کا قول استحسان پر۔ اور امتحان قیاس پر مقدم ہوتا ہے، جیسا کہ کفایہ اور عیون الابصار وغیرہ کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے۔ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فعل اور مکان کے حرام کا دوبارہ کے لئے کرایہ پر دینے میں بہت بڑا فرق ہے۔ ایک کا دوسرے پر قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔“

(مصباح ہستی/ شعبان و رمضان ۱۴۱۷ھ)



س: زید زرعی زمین یعنی بھیتی والی زمین کا مالک ہے، بکر سکنی مکان یعنی رہائشی زمین کا مالک ہے، ان دونوں کے درمیان ایک سکنی یعنی رہائشی زمین فروخت ہو رہی ہے۔ جو زید زرعی زمین والے نے خریدی ہے۔ بکر زید سے کہتا ہے کہ تم زرعی زمین کا شفعہ زرعی زمین پر کر سکتے ہو، سکنی زمین پر یہ شفعہ نہیں کر سکتے۔ لہذا تم سکنی زمین مجھ کو دے دو۔ زید انکار کرتا ہے، زید سکنی زمین لے کر اس میں بھیتی باڑی کرے گا، کیونکہ اس کی پہلے زمین بھیتی والی موجود ہے اس میں شامل کر دے گا۔ بھیتی باڑی کرنے سے بکر کے مکان کو نقصان پہونچے گا، کیونکہ اس کے مکان کے ساتھ پانی لگے گا۔ شریعت میں زمین سکنی مبیعہ میں حق شفعہ کس کو حاصل ہے، اور کیا بکر کا قول صحیح ہے؟

ج: شریعت اسلامی میں حق شفعہ ہر جاننا وغیرہ منقولہ میں ہے، خواہ وہ باغ ہو یا زرعی زمین، رہائشی مکان ہو یا افتادہ وسفید زمین، نہری ہو یا چابی، اور حق شفعہ شریک اور غلیظ کو جس طرح پہونچتا ہے اسی طرح ہمسایہ اور پڑوسی کو بھی۔ ارشاد ہے: "الجار أحق بصقبہ" (نسائی شریف وغیرہ) (۱) پس اگر صورت مسئلہ میں واقعہ اس طرح ہے کہ زید کی زرعی زمین اور بکر کے رہائشی مکان، یا زمین کے درمیان وہ رہائشی زمین واقع ہے جس کو اس کے مالک نے زید کے ہاتھ فروخت کیا ہے، تو زید کو چاہئے کہ اس رہائشی مبیعہ زمین کا نصف حصہ نصف قیمت کے عوض بکر کو دیدے، اس مبیعہ زمین میں زید اور بکر دونوں کا حق برابر ہے، کیوں کہ یہ رہائشی زمین کسی تیسرے شخص ہاتھ فروخت ہوتی تو زید و بکر دونوں کو جوار و ہمسائیگی کی وجہ سے حق شفعہ پہونچتا، اور دونوں اس مشتری سے مبیعہ زمین کو لے کر نصف نصف آپس میں تقسیم کر لیتے۔

پس صورت مسئلہ میں بکر کو شفعہ آخر زید سے جو موجودہ صورت میں مشتری ہے، اپنے حق شفعہ کی رو سے زمین مبیعہ کا نصف حصہ لینے کا حق شرعاً حاصل ہے، زید کو لازم ہے کہ زمین کا آدھا حصہ بکر کے حوالہ کر دے، بلکہ چوں کہ یہ زمین رہائشی ہونے کی وجہ سے بکر کے رہائشی مکان کے مشابہ اور مناسب ہے۔ اور زید کے اس کو کھیت بنا لینے کی وجہ سے بکر کے مکان کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہے، اس لئے اولیٰ اور بہتر یہ ہے کہ یہ زمین پوری بکر کو دے دی جائے۔ واللہ اعلم

مصباح ہستی

## کتاب الرهن

س: زید کے پاس ایک کپڑا سینے کی مشین ہے، اب وہ مشین بننے کے پاس چالیس روپے میں رہن رکھ دیا ہے، اور زید کہتا ہے کہ کوئی میری مشین چھڑو ادے اور میں سلائی کا کام کیا کروں گا، اور جو آمدنی ہوگی اس میں فی روپیہ ایک آنہ چھڑوانے والے کو دے دوں گا اور آہستہ آہستہ وہ چالیس روپے بھی ادا کر دوں گا، اب سوال یہ ہے کہ یہ طریقہ جائز ہے یا نہیں؟

ج: یہ طریقہ بلاشبہ قطعاً ناجائز اور نادرست ہے، جو شخص چالیس روپے دے کر مشین چھڑوائے گا، وہ درحقیقت مالک مشین کو چالیس روپے بطور قرض دے گا، تاکہ اپنی مشین چھڑالے۔ مالک مشین اپنے قرض خواہ یعنی: چالیس روپے دے کر مشین چھڑوانے والے کو اس کے چالیس روپے تو بہر حال دے گا، اب مزید فی روپیہ ایک آنہ دینے کا جو وعدہ اور شرط کی جائے گی، اور اس وعدہ اور شرط کے مطابق مالک مشین ایک آنہ فی روپیہ مشین چھڑوانے والے کو دے گا، تو بلاشبہ یہ سود (ربا) ہوگا، جس کا دینا اور لینا دونوں حرام ہے۔ قال فی سبیل السلام: ”الربا: هو الزيادة فی المال من الغیر، لا فی مقابلة عوض“۔ ونیز عبداللہ ابن مسعود اور ابی بن کعب اور عبداللہ بن سلام اور ابن عباس اور فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں: ”کل قرض جر منفعة، فهو ربا“۔ (بیہقی ۳۴۹/۵) یعنی: ”جو زیادتی مال میں بلا عوض حاصل ہو، وہ سود ہے۔ اور ہر وہ قرض جس سے منفعت حاصل ہو وہ بھی سود ہے۔ (مصباح ہستی)

س: (۱) ایک شخص عبدالکریم دوسرے شخص عبدالقادر سے کہتا ہے کہ میں سخت ضرورت مند ہوں۔ تم مجھ کو پچاس روپیہ دو اور اس کے بدلے میں جان، اپنا کچھ حصہ لے لو۔ جب میں تمہیں روپیہ واپس دوں گا، اس وقت اپنی جائداد واپس لے لوں گا۔ اور اگر زیادہ دیر لگے تو دو روپیہ یا چار روپیہ فی سال کتنا جائے گا، اور اسی طرح سارا روپیہ ختم ہو جائے گا۔ پھر میں اپنی جائداد واپس لے لوں گا۔ کیا یہ معاملہ رہن کا شرعاً جائز ہے؟

۲۔ اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تم مجھ کو چالیس روپیہ دو اور اس کے بدلے میں میری جائداد کا کچھ حصہ آٹھ سال کے لئے لے لو۔ ہر سال پانچ روپیہ کتنا جائے گا، اور آٹھ سال کے بعد میں زمین لے لوں گا۔ کیا یہ جائز ہوگا؟

محمد عبدالقادر ضلع گوالپاڑہ آسام

ج: (۱) رہن کا یہ طریقہ ناجائز ہے۔ اولاً: اس لئے کہ راہن مرتہن سے کہتا ہے کہ جب میں تمہیں روپیہ واپس دوں گا، اس

وقت اپنی مرہونہ جائیداد واپس لوں گا۔ تو جب تک راہن روپیہ واپس نہ کرنے، مرتہن اس کی مرہونہ جائیداد سے فائدہ اٹھاتا رہے گا اور یہ "قرض جر منفعة" میں داخل ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے کیوں کہ کھلا ہوا سود ہے۔

**ٹا نیا:** اس لئے کہ جائیداد مرہونہ کی آمدنی اور پیداوار کا لحاظ کئے بغیر، ہر سال صرف دو چار روپیہ کٹنے کی تعیین صحیح نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں بھی سود کا قومی امکان ہے۔ ہو سکتا ہے کہ پیداوار کسی سال کم ہو اور کسی سال زیادہ۔ ونیز ہو سکتا ہے کہ پیداوار اور آمدنی مرتہن کے کل اخراجات سے اور دو چار روپیہ سے جس کو راہن کو اٹھانا چاہتا ہے کئی گنا زیادہ ہو۔ تو مرتہن اپنے اخراجات سے اور کٹنے والے دو چار روپیہ سے جس قدر زیادہ اپنے پاس رکھے گا وہ "قرض جر منفعة" (السنن الکبریٰ ۵/۳۴۹) میں داخل ہونے کی وجہ سے سود ہوگا۔

**ج (۲):** یہ دوسری صورت رہن کی اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ہر سال پانچ روپیہ کٹنے اور وضع ہونے کی تعیین نہ کی جائے، اور نہ رہن کی مدت مقرر کی جائے، بلکہ یوں معاملہ رہن کا کیا جائے کہ مرتہن کے اخراجات سے جس قدر زیادہ پیداوار ہوگی، وہ دین میں محسوب ہوتی جائے گی، خواہ وہ دس روپیہ کی ہو، یا آٹھ کی یا پانچ کی، اور: "دو سال میں ہی قرض اتر جائے، یا چار سال میں رووی عن سمرۃ مرفوعاً: "من ارتھن أرضاً بدين عليه، فإنه يقضى من ثمرتها، ما فضل من نفقتها، يقضى ذلك من دينه" (رواہ الطبرانی فی الکبیر، قال الہیثمی فی مجمع الزوائد: فی إسناده مستاتیر (۱)، و فی مسند عبدالرزاق (۲) عن طاؤس قال فی کتاب معاذ بن جبل: من ارتھن أرضاً بدين، فهو بحسب ثمرها لصاحب الرهن" (کنز العمال ۳/۲۳۸)۔ (مباح بہت)

**س (۱):** زید نے بکر سے ایک ہزار روپیہ قرض لے کر بکر کے اطمینان کے لئے، اس کے پاس دس بیگھ زمین قابل زراعت گرو رکھ دی، روپیہ کی واپسی تک بکر کے واسطے آراضی مرہونہ سے بلا معاوضہ انتفاع، صریح سود ہونے کی وجہ سے ناجائز۔ اور زمین پر تہی چھوڑ رکھنے پر حکومت کی طرف سے قبضہ کر لینے، نیز دیگر فسادات کا اندیشہ ہے، لہذا فریقین آپس کی رضامندی سے یہ طے کرتے ہیں کہ بکر آراضی مذکورہ سے اس شرح لگان پر نفع اٹھاتا رہے جس لگان پر زمین یا اس جیسی زمین سے دوسرے لوگ کاشت کرتے اور نفع اٹھاتے ہیں، جن سے قرض وغیرہ کا علاقہ نہیں رہتا، تو بکر کے لئے قرض کی ادائے گی تک اس زمین سے اس طرح نفع حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

**(۲):** حامد نے خالد سے پانچ سو روپیہ قرض لے کر اس کو پانچ بیگھ آراضی اس شرط پر دے دی کہ ادائے گی قرض تک دو روپیہ فی بیگھ سالانہ لگان دے کر نفع حاصل کرتے رہو، حالانکہ وہ آراضی چھ روپیہ فی بیگھ سالانہ لگان پر حامد سے دوسرے آدمی جن سے لین دین کا تعلق نہیں، لینے

(۱) مجمع الزوائد ۴/۱۴۲ بلفظ: من رهن..... (۲) مصنف عبدالرزاق (۱۵۰۸۲) ۸/۲۴۵ بلفظ: عن ابن طاووس عن أبيه، قال فی کتاب معاذ بن جبل من ارتھن أرضاً، فهو بحسب ثمرتها لصاحب الرهن، من عام حج النبي صلى الله عليه وسلم۔ و آخره الجہیہی ایضا (۳۹/۶) بلفظ: أن معاذ بن جبل قضی فی من ارتھن نخلا منمراً، فلیحسب المرتھن ثمرتها من رأس المال، قال: وذكر سفیان بن عیینة شہیبا بہ، قال الشافعی: وأحسب مطرفاً قال فی الحدیث: من عام حج النبي صلى الله عليه وسلم۔



کے لئے تیار ہیں۔ نیز اور لوگ اسی قسم کی زمین اسی شرح لگان پر اٹھاتے رہتے ہیں۔ تو کیا اس صورت میں خالد کے لئے یہ انتفاع جائز ہے؟  
رحمہ اللہ گوئدوی

ج: دوسرے سوال میں زمین مرہونہ سے فائدہ اٹھانے کی جو صورت ذکر کی گئی ہے بلاشبہ ناجائز ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایک بیگھ زمین میں دور و پیہ سالانہ لگان سے بہت زائد رقم کا غلہ پیدا ہوتا ہے، اور زائد رقم کے غلہ سے فائدہ اٹھانا کھلا ہوا سود ہے، پس خالد کے لئے اس زمین مرہونہ سے انتفاع بصورت مذکورہ شرعاً ناجائز ہے ”کل قرض جر منفعة فهو ربا“ آخر جہ البیہقی موقوفاً علی ابن مسعود و عبد اللہ بن سلام و ابن عباس و فضالہ بن عبید (۳۴۹/۵) ہاں پیداوار سے لگان مذکورہ اور خرچ و اخراجات وضع کر لینے کے بعد، جس قدر غلہ بچے اس کو قرض میں کر لیا جایا کرے، تو اس طرح خالد کے لئے زمین مذکور سے انتفاع جائز ہوگا۔

”من رهن أرضاً بدين عليه، فإنه يقضى من ثمرتها ما فضل بعد نفقتها، يقضى ذلك له من دينه الذي عليه، بعد أن يحسب لصاحبها الذي هي عنده، عمله و نفقته بالعدل، أخرجه الطبرانی في الكبير، عن سمره مرفوعاً، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (۱۴۲/۴)، والمنأوى في الجامع الزهر: في إسناده مساتير وعن طاؤس قال: في كتاب معاذ بن جبل: من ارتهن أرضاً، فهو يحسب ثمرتها لصاحب الرهن، من عام حج النبي صلى الله عليه وسلم أخرجه عبد الرزاق“ (کنز العمال ۲۲۸/۳)۔

پہلے سوال میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ قرض کی ادائے گی تک، اس زمین سے بصورت مذکورہ بکرنفع نہ حاصل کرے، الا یہ کہ زمین کی پیداوار سے بعد وضع اخراجات، جو باقی بچے وہ قرض میں محسوب کر لیا کرے جیسا کہ گذر چکا۔

عام شرح لگان پر نفع اٹھانے کی اجازت دینا بظاہر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ قرض رہن کے بعد مرتہن (بکر) نے راہن (زید) سے اس زمین کے کرایہ یا اجارہ پر لینے کا نیا معاملہ کیا ہے، اس حیثیت سے بکر کے لئے اس زمین سے انتفاع جائز ہونا چاہئے۔

ابن قدامة المغنی ۵۰۹/۶ میں لکھتے ہیں: ”فأما إن كان الإنتفاع بعوض، مثل ان استأجر المرتهن الدار عن الراهن بأجرة مثلها من غير محابة، جاز في القرض وغيره، لكونه ما انتفع بالقرض، بل بالإجارة، وان حابه في ذلك، فحكمه حكم الانتفاع بغیر عوض، لا يجوز في القرض“ الخ۔

اور اگر ان امور کا لحاظ کیا جائے کہ زید نے بکر کو عام شرح لگان پر نفع اٹھانے کی اجازت قرض کی وجہ سے دی ہے، اور فی الواقع قرض اور رہن رکھنے کے وقت ہی اس کی یہ نیت ہوتی ہے، اور یہ ہر دو حدیث مذکور میں ارض مرہونہ سے انتفاع کی جو صورت بیان کی گئی ہے فریقین کی تجویز کردہ صورت اس کے علاوہ ہے، اور یہ بعض لوگ اپنی زمین عام شرح لگان پر بھی اسی شخص کو دیتے ہیں، جو قرض میں ان کو ایک بڑی رقم دے، تو ان امور کا مقتضی یہ ہے کہ بکر کے لئے مرہونہ زمین سے بصورت مذکورہ فی السوال نفع اٹھانا جائز نہیں ہونا چاہئے،

ایسی حالت میں میرے نزدیک احتیاط اسی میں ہے کہ بکراض مرہونہ سے بصورت مذکورہ فی السوال فائدہ حاصل نہ کرے واللہ اعلم۔  
(مصباح ہستی/ ذی الحجۃ ۱۳۷۷ھ)

س: ایک شخص نے چار ہزار کے عوض کچھ زمین رہن کی ہے، کیا مرتہن کے لئے اس مرہونہ زمین سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا؟ در آنحالیکہ راہن کو نفع میں شریک کر لیا گیا ہے، جس طرح سواری یا دودھ والے جانور سے انتفاع اس کے چارہ، گھاس، دانہ کے عوض جائز ہے، کیا اسی طرح ارض مرہونہ سے اس کی نگہداشت، مزدوروں اور بیلوں کے انتظامی تردد، اور اپنا کافی روپیہ لگا کر بندوبست نیز سرکاری پوت، خشک سالی کے ضروری مصارف کے عوض انتفاع جائز ہوگا یا نہیں؟ در آنحالیکہ سال بہ سال ایک معین رقم سے راہن کو بھی نفع میں شریک کر لیا گیا ہو۔ اگر ایسا ہو کہ ضروری مصارف کے بعد جو بھی نفع ہو راہن کو مجرد دے دیا جائے، تو کوئی شخص (مرتہن) ایسی زمین کے لئے اپنی فکری و ذہنی ترادات، دوڑ دھوپ، محنت و مشقت و خدمت کو کیوں کر گوارا کرے گا؟

عبدالرؤف خان جھنڈے نگر ہستی

ج: اراضی مزروعہ مرہونہ سے مرتہن کے لئے فائدہ اٹھانا ہرگز جائز نہیں، خواہ مرتہن نفع میں راہن کو شریک کرے یا نہ، اور خواہ راہن نے اس کو انتفاع کی اجازت دی ہو یا نہ۔ صحابہ، تابعین، تبع تابعین، ائمہ محدثین، فقہاء سب کا اس پر اتفاق ہے۔ سواری اور دودھ والے جانور سے بقدر خرچ کے فائدہ اٹھانا خود قیاس کے خلاف ہے، (لیکن حدیث صحیح کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا) تو اس پر زمین مرہونہ کو کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ وقد بسط البسط الکلام علیہ العلامة الورع الشیخ عبدالجبار الغزنوی فی فتاواہ، وابن قدامة فی المغنی (۵/۱۱۱) أشد البسط فارجع إلیہما۔

شریعت اسلامی نے آپ کو زمین گرو لینے پر کب مجبور کیا ہے کہ بغیر اکل مال بالباطل والی صورت اختیار کئے ہوئے آپ اس پر عمل نہ کر سکیں۔ مسلمانوں کے معاملات بے حد خراب ہو چکے ہیں۔ عموماً مشتبہ، مشکوک بلکہ غیر طیب اور ناجائز طریقہ پر فائدہ اٹھانے کی عادت پڑ گئی ہے، اس لئے مشروع اور جائز صورت پر عمل کرنا مشکل بلکہ ناممکن معلوم ہوتا ہے، اور اس لئے ناجائز ذرائع کو حلال و جائز کرنے کے لئے، طرح طرح کے شکوک و شبہات و حیلے تراشے جاتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ (محدث دہلی)

س: زید نے بکر کے پاس اپنی زمین رہن رکھ کر کچھ روپے ایک اجل معین پر قرض لئے۔ لیکن زید اپنی غربت اور افلاس کی وجہ سے اجل معین پر روپیہ ادا نہیں کر سکا۔ چنانچہ بکر نے اس کی زمین مرہونہ پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد بکر نے اس زمین میں ایک مسجد بنوائی، جس میں چودہ پندرہ سال سے لوگ نماز پڑھتے چلے آ رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس مسجد میں نماز پڑھنا درست ہے یا نہیں؟ نیز اب اس زمین کے متعلق کیا فیصلہ کیا جائے؟۔

ج: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”لا یغلق الرهن من صاحبه الذی رهنه، له غنمه وعلیه غرمه“

(شافعی، دار قطنی: ۳۳/۳، حاکم: ۵۱/۲، بیہقی: ۴۴/۶، ابن حبان: ۵۷۰/۷، (۱)۔

یقال: ”غلق الرهن یغلق غلوقاً، إذا بقی فی ید المرتهن، لا یقدر رهنه علی تخلیصه، والمعنی: أنه لا یستحقه المرتهن، إذا لم یفتکه، وکان هذا من فعل الجاهلیة، أن الراهن إذا لم یؤد ما علیہ فی الوقت المعین، ملک المرتهن الرهن، فأبطله الإسلام“ کذا فی النہایة (۳۷۹/۳)۔

وقال فی القاموس: ”غلق الرهن کفرح، استحقه المرتهن، وذلك إذا لم یفتکه فی الوقت المشروط“ انتهى. ومن أحب التفصیل رجع الی الروضة الندیة شرح الدرر البهیة للشوکانی (۲۱۲.۲۱۱.۲۱۰/۲)

حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ اگر راہن وقت معینہ پر دین ادا نہ کر سکے، تو شی مرہون اس کی ملکیت سے نکل کر مرتهن کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی، بلکہ حسب سابق راہن کی ملکیت میں باقی رہتی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مرتهن کے لئے جائز نہیں کہ اپنے کو اس کا مالک سمجھ کر اس میں کسی قسم کا تصرف از قسم بیع و ہبہ و صدقہ و تعمیر وغیرہ کرے۔ پس صورت مسئلہ میں اجل معین پر دین نہ ادا کرنے سے بکر اس زمین کا مالک نہیں ہوا، لہذا اس میں مسجد تعمیر کرنے کا حق بھی اس کو حاصل نہیں تھا، اس کا یہ تصرف غاصبانہ و ظالمانہ ہے، اور یہ زمین ارض مغصوبہ کے حکم میں ہے اس لئے یہ مسجد شرعاً مسجد کے حکم میں نہیں ہے۔

ایسی عمارت میں جو ارض مغصوبہ پر بنائی گئی ہو نماز نہیں پڑھنی چاہئے۔ اگرچہ جو نمازیں اب تک ادا کی گئی ہیں وہ مسقط ذمہ ہیں۔ راہن زید کو چاہئے کہ یہ زمین مرہونہ فروخت کر کے بکر کا زر مرہون ادا کر دے، اور اگر وہ قصد کوئی صورت ادائیگی کی اختیار نہ کرے، تو بکر عدالت کے ذریعہ اس زمین کو فروخت کروا کر اپنا حق وصول کرے۔ اگر قیمت زر مرہون سے زیادہ ہو، تو زائد حصہ راہن زید کو دیدے۔

”إذا حل الحق، لزم الراهن الإيفاء، لأنه دين حال، فلزم إيفاءه كالذي لارهن به، فإن لم يوف، وقد كان أذن للمرتهن أو للعدل في بيع الرهن، بآعه ووفى الحق من ثمنه، وما فضل من ثمنه فلما لکه، وأن فضل من الدين شيء، فعلى الراهن، فإن لم يكن أذن لهما في بيعه، وكان قد أذن لهما ثم عز لهما، طوب بالوفاء، وبيع الرهن، فإن فعل، وإلا فعل الحاكم، ما يرى من حبسه و تعزيره، ليبعه أو يبيعه بنفسه أو رهنه، بهذا قال الشافعی، وقال ابو حنیفة: لا یبیعه الحاكم، لأن ولاية الحاكم علی من علیہ الحق، لا علی ماله، فلا ینفذ بیعه بغير إذنه، ولنا حق تعین علیہ، فإذا امتنع من ادائه، قام الحاكم مقامه من ادائه، كالايفاء من جنس الدين، وإن وفى الدين من غير الرهن، انفك الرهن“ (المغنی لابن قدامة ۵۳۱/۶)۔

(مصباح ہستی محرم ۱۳۷۲ھ)

(۱) یہ حدیث علامہ البانی کے قول کے مطابق مرسل ہے۔ ارواء الغلیل (۱۴۰۶) ۲۳۹/۵۔



☆ رہن کی مذکورہ دونوں صورتیں شرعاً ناجائز ہیں۔ مزروعہ کھیت یا زرعی زمین کے رہن رکھنے کی جائز صورت صرف ایک ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قرض دینے والا مرتہن حکومت کو جو سرکاری لگان دے یا زمین کے مالک کسان یا زمیندار کو جو پوت دے اور کاشت پر جس قدر خرچ کرے اس پوت یا سرکاری مال گزاری کو اور کاشت پر جو کچھ خرچ کیا ہے اس کو ہر سال کی پیداوار سے وضع کر لیا کرے اس کے بعد جو کچھ غلہ بچے اس کو اصل قرض میں محسوب کرتا جائے۔

’یہ تو صورت تھی قرض اور رہن کی اور شرعی حکم کی۔ رہ گیا شروع ہی سے اپنی قابل کاشت زمین اور کھیت یا باغ کو ایک سال کے لئے، یا اس سے زائد مدت کے لئے کسی کو روپیہ کے بدلے میں کرایہ پر دینا جس کو اصطلاحاً ”کراء الارض بالقد“ کہتے ہیں، تو اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ یہ بلا کراہت جائز ہے۔

☆ بینک کا سود لے کر ہاؤس ٹیکس، بکری ٹیکس یا اسی طرح کے کسی اور ظالمانہ ٹیکس کی ادائے گی میں، یا کسی انگریزی اسکول میں خرچ کر دیا جائے۔

☆ الغلام مرتہن بعقیقہ کا مطلب یہ ہے کہ: جس طرح شئی مرہون زر رہن کو لازم ہے اسی طرح بچے کو بعقیقہ گویا لازم ہے، شئی مرہون زر رہن کے مقابلہ میں محسوس ہوتی ہے اور زر رہن کی ادائے گی کے بغیر واگذا نہیں ہو سکتی، اسی طرح بچہ بعقیقہ کے مقابلہ میں محسوس ہوتا ہے، بغیر بعقیقہ کے اس کا چھڑکارا نہیں ہے۔ مقصود بعقیقہ کا تاکد بیان کرنا ہے۔

☆ غیر مستطیع معذور ہے ”لا یکلف الله نفسا الا وسعها“ جب کبھی وسعت ہو بعقیقہ کر دے کام چل جائے گا۔

عبید اللہ رحمانی (۱۹۶۷ء/۱۰/۱۰)

(الفلاح بھیکم پور گوئڈ علامہ عبید اللہ رحمانی نمبر

ج: ۳/۳: ش: ۱۱/۱۲/۱۳ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء ۱۴۱۵ھ)

## کتاب الاضاحی والذبائح

☆ قربانی ہر سال ہر مستطیع پر ہے خواہ مرد ہو یا عورت، بڑے جانور کا ایک حصہ صرف ایک نفر کی طرف سے ہوگا، خواہ مرد ہو یا عورت۔ اس ایک حصہ میں شرکت نہیں ہو سکتی۔ شوہر گھر کا ذمہ دار اور کل افراد خانہ (اہل و عیال) کا کفیل ہے۔ استطاعت کی صورت میں قربانی کا مکلف اور مخاطب وہی ہے، اس لئے اگر ایک حصہ کی استطاعت رکھتا ہے تو اسے اپنے ہی نام کرنی چاہیے۔ اگر اہلیہ بھی اپنے نام کی قربانی کی استطاعت رکھتی ہے تو اسے بھی قربانی کرنی چاہیے۔ اور اگر شوہر اپنے نام قربانی کرنے کی استطاعت کے ساتھ بیوی کی طرف سے بھی قربانی کی استطاعت رکھتا ہے، تو اس کی طرف سے بھی کر دے، مگر یہ بیوی پر اس کا تبرع و احسان ہوگا، ایسا کرنا کوئی ضروری نہیں ہے۔ لیکن ایسا کرنا ٹھیک نہیں ہے کہ صرف ایک حصہ قربانی کی استطاعت کی صورت میں اپنے نام تو نہ کرے اور اپنے بجائے بیوی کے نام کر دے۔

یہ تفصیل بڑے جانور کی قربانی میں ہے۔ بکری، بکرا، مینڈھا، دنبہ یعنی: چھوٹے جانور کی قربانی میں شوہر اور اس کے سب اہل و عیال کی شرکت ہو سکتی ہے۔ قربانی کے وقت یہ کہہ دے کہ: ”اللہم لک ومنک فتقبل عنی وعن اہل بیتی“ تو سب کی طرف سے قربانی ہو جائے گی۔

عبید اللہ رحمانی ۲۸ نومبر ۱۹۷۹ء  
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی، جلاکوں)

☆ بندوق کے چھرے یا گولی سے شکار کیا ہوا جانور یا پرندہ، اگر ذبح کئے جانے تک زندہ رہے ہیں اور ذبح کرنے سے اس کی جان نکلے تب تو اس کا کھانا جائز اور حلال ہے، اور اگر ذبح کرنے سے پہلے پہلے اس کی موت کا یقین یا شبہ ہو، تو اس کا ذبح کرنا کافی نہیں ہوگا، اور اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔

جانور یا پرندہ کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ، دھاردار چیز سے ذبح کرنے کے ذریعہ خون اور جان نکلے (سوائے ہڈی اور ناخن کے)، یا بحالت ضرورت یا مجبوری جانور کے کسی مقام میں دھاردار چیز مثلاً: بلم، بھالا سے مارنے سے خون اور جان نکلے۔ بندوق کی گولی یا چھرہ سے جانور کا جو خون نکلتا ہے، وہ بندوق چلانے والے کی قوت اور زور کی وجہ سے زخم ہو کر خون نکلتا ہے۔ نفس چھرہ یا گولی میں کوئی دھار نہیں ہوتی، اور نہ اس کے اندر بدن کو پھاڑنے، چیرنے، زخمی کرنے کی ذاتی صلاحیت ہوتی ہے۔

عبید اللہ رحمانی ۲۸/۸/۱۹۷۹ء  
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ قربانی جس کے نام سے ہو دراصل وہی اس قربانی کے ثواب کا مستحق ہے۔ ہاں اگر وہ اپنے ثواب میں گھر کے دوسرے افراد کے شریک ہونے کی نیت کر لے، تو انشاء اللہ وہ لوگ بھی قربانی کرنے والوں کے بقدر ثواب میں شریک ہو جائیں گے۔ یہ خیال اور عقیدہ کہ اگر کسی نے ایک سال گائے میں ایک حصہ لیا، تو اسے سات سال تک ایک حصہ کے ساتھ قربانی کرنی ہوگی اور جب ہی قربانی مکمل اور باعث ثواب ہوگی، یہ خیال اور عقیدہ بالکل بے بنیاد اور بے اصل ہے۔ شریعت اسلامی میں اس خیال کی کوئی اصل نہیں ہے۔ جس شخص نے لوگوں میں یہ غلط خیال اور عقیدہ پھیلا یا ہے اس نے لوگوں میں بڑی گمراہی پھیلانی ہے۔ اس کی سزا اسے وہاں بھگتنا ہوگا کہ اپنے اس گمراہ کن خیال کو پھیلا کر لوگوں کو قربانی کی عبادت سے روکنے کا ذریعہ بن گیا۔

س: ”وفدینہ بذبح عظیم“ (۱): من الجنة، وهو الذی قربہ ہابیل، جاء به جبرئیل علیہ السلام فذبحہ السید ابراہیم“ الخ اس سلسلہ میں ابن کثیر معالم التنزیل وغیرہ تفسیروں میں جو روایات درج ہیں وہ محدثین کے معیار کے لحاظ سے کس پایہ کی ہیں، اور اسلام میں ان روایات کا کیا مقام ہے؟

محمد امین اثری از علی گڑھ

۱۷ مئی ۱۹۷۲ء

ج: آیت مسؤل عنہا میں ذبح عظیم سے کبش مراد ہونے پر علمائے امت، مفسرین، محدثین، فقہاء متفق ہیں۔ رہ گئی اس کی تفصیلات کہ اس کو جبرئیل جنت سے لائے تھے اور یہ کہ وہ جنت میں عرصہ دراز (۴۰ سال) تک رہا تھا اور یہ کہ وہ ہی کبش تھا جس کی ہاتیل ابن آدم نے قربانی دی تھی وغیرہ ذلک، سوایا ہونا نہ عقلاً محال ہے اور نہ خارج از قدرت الہی ہے۔ اس لئے ان تفصیلات کا انکار ضروری نہیں ہے اور چونکہ یہ تفصیلات کسی مرفوع معتبر حدیث سے ثابت نہیں ہیں بلکہ یہ صرف عبد اللہ بن عباس کا قول ہے اور وہ بھی ادنیٰ درجہ کی بعض کتب تفسیر (ابن ابی حاتم، عبد الرزاق، ابن اسحاق) وغیرہ میں مروی ہے، اس لئے ان پر ایمان لانا بھی ضروری نہیں ہے واللہ اعلم۔

عبد اللہ رحمائی ۲۱/۴/۱۳۹۳ھ

(مکاتیب شیخ رحمائی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۹۴)

☆ ماہنامہ الحق حیدرآباد کا محمولہ شمارہ جس میں عیاض عقاد کا مضمون قربانی اور قرآن حکیم پر آپ کی تنقید شائع ہوئی ہے، ہماری نظر سے نہیں گذرا ہے۔ رسالہ مذکورہ ہمارے یہاں آتا ہی نہیں، مضمون کے عنوان ”قربانی اور قرآن حکیم“ سے ہی یہ اندازہ ہوتا ہے اور یہ اندازہ غلط نہیں ہے کہ مضمون نگار عیاض عقاد کے نزدیک سنت یعنی: حدیث، قرآن کی طرح دین اور حجت شرعی نہیں ہے، اور مضمون میں



ان لوگوں کی ترجمانی کی گئی ہے۔ جو حج اور عید الاضحیٰ کے موقع پر قربانی کرنے کو فضول کام اور مال کے ضیاع کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔

ماہنامہ ”طلوع اسلام“ تقسیم ہند سے پہلے غلام محمد پرویز کی ادارت میں دلی سے شائع ہوتا تھا اور ہزارہ کے بعد لاہور سے۔ اور پرویز جو تقسیم سے پہلے سکریٹریٹ میں ملازم تھے، اسلم جیراچپوری استاد تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ساختہ و پرداختہ ہیں۔ مضمون نگار نے اپنے قارئین کو مرعوب کرنے کے لئے بے ضرورت تفسیر اور حدیث اور فقہ اور شروح حدیث کی بہت ساری کتابوں کے نام اور حوالے لکھ دیئے ہیں۔ قربانی کی نفس مشروعبیت پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ قربانی کرنا واجب ہے یا محض سنت موکدہ؟، ائمہ اربعہ میں سے امام شافعی اور جمہور علماء اس کے سنت موکدہ ہونے کے قائل ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس کے وجوب کے قائل ہیں اور امام احمد کہتے ہیں: ”یکوہ ترکھا مع القدرة، وروی عنه أنها واجبة“، کسی بھی صحابی سے اس کی کراہت ہرگز منقول نہیں ہے۔ البتہ حضرت ابو بکر و عمر اور بعض دوسرے صحابہ سے یہ منقول ہے کہ ”إنهم كانوا لا يضحون، كراهة أن يظن من رآهم أنها واجبة“، اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ قربانی نہ کرنے والے یہ حضرات قربانی کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے اور مکروہ سمجھنے کی بنا پر قربانی نہیں کرتے تھے۔

مرعاة ج ۲/۳۲۹/۳۵۰ طبع لکھنؤ میں قائلین وجوب اور قائلین سنیت کے دلائل تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔ اسی مرعاة میں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ: ”الأصل في مشروعيتها الكتاب والسنة والاجماع، أما الكتاب، فقولہ تعالیٰ: ”فصل لربك وانحر“، أي صل صلاة العيد، وانحر النسك: أي الأضحية، كما قاله جمع من المفسرين، وأما السنة، فما روى في ذلك من أحاديث الباب، وهي متواترة من جهة المعنى، لأنها مشتركة في أمر واحد، وهو مشروعية الأضحية، وأما الإجماع، فهو ظاهر، لا خلاف في كونها من شرائع الدين، وقد تواتر أمر المسلمين بذلك من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، وهي من سنة إبراهيم عليه السلام، لقوله تعالیٰ: ”وفديناه بذبح عظيم“ واختلف هل هي سنة أو واجبة؟“ الخ۔

امام شوکانی قربانی کے وجوب کے قائل ہیں، چنانچہ ”السیل الجرار“ میں وجوب کے دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”وبهذا تعرف أن الحق ما قاله الأقلون، من كونها واجبة، ولكن هذا الوجوب مقيد بالسعة، فمن لا سعة له لا أضحية عليه“ انتہی۔

ہمارے نزدیک وسعت رکھنے والے کے لئے قربانی کا ترک کرنا سخت مکروہ ہے کیوں کہ قربانی سنت موکدہ ہے واللہ اعلم

الملاہ: عبید اللہ رحمانی ۱۳۹۹ھ/۵/۱۸

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۱۱۶/۱۷)

س: زید کسی بزرگ یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام قربانی کرنا چاہتا ہے لیکن اس کی مالی حالت ایسی نہیں کہ ایک حصہ سے زائد قربانی کر سکے؟

بکر کہتا ہے کہ مالک کا اپنی طرف سے قربانی کرنا ضروری ہے۔ بغیر اپنی طرف سے قربانی کئے ہوئے کسی مردہ کی طرف سے قربانی کرنے پر اکتفا کرنا درست نہیں۔ مگر زید غریب ہے اپنے نام اور کسی بزرگ کے نام یعنی: دو قربانی کی حیثیت نہیں رکھتا۔ تو کیا ایسی صورت میں زید صرف کسی بزرگ کے نام قربانی کر سکتا ہے؟ یا اسے بھی لازمی طور پر اپنی طرف سے قربانی کرنا ہوگی؟۔

ج: قربانی اصل میں زندہ شخص پر ہے، اگر وہ وسعت رکھتا ہے تو عید الاضحیٰ کے دنوں میں اللہ تعالیٰ کے لئے اپنی طرف سے جانور کی قربانی دے، اور اگر مزید گنجائش رکھتا ہو تو اس کو مردہ کی طرف سے قربانی کرنے کی محض رخصت و اجازت ہے۔ کسی شخص پر مردہ کی طرف سے خواہ وہ اس کا اپنا عزیز ہو یا کوئی اجنبی بزرگ یا آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ قربانی کرنا نہ تو واجب ہے نہ سنت موکدہ۔ پس اپنی طرف سے قربانی نہ کرنا اور اپنی بجائے مردہ کی طرف سے قربانی کرنا خلاف اصل ہے، اور واجب یا سنت موکدہ پر ایک مباح چیز کو مقدم کرنا اور ترجیح دینا ہے، جو شرعاً غلط ہے۔

و نیز جن بعض احادیث سے مردہ کی طرف سے قربانی کرنے کی اجازت و اباحت ثابت کی جاتی ہے ان میں اس کے ساتھ خود اپنی طرف سے قربانی کرنے کی تصریح موجود ہے۔ لہذا اپنی طرف سے قربانی نہ کرنا اور اپنی طرف سے قربانی کرنے کی بجائے مردہ کی طرف سے قربانی کرنا احادیث کے بھی خلاف ہے۔ واللہ اعلم

(ماہنامہ ”السراج“ جھنڈا نگر، نیپال اپریل ۱۹۹۸ء)

س: کیا قربانی کا جانور ذبح کرنے کے وقت قربانی کی دعا پڑھنی اور ”بسم اللہ“ اور ”اللہ اکبر“ کہنا اور جن لوگوں کی طرف سے قربانی کی جائے ان کا نام لینا ضروری ہے یا محض نیت کر لینی کافی ہے؟

ج: بہتر یہ ہے کہ قربانی کرنے والا اپنا جانور اپنے ہاتھ سے ذبح کرے، اور اگر دوسرے سے ذبح کرائے تو بہتر یہ ہے کہ وہاں حاضر اور موجود رہے: ”وان ذبحھا بیدہ کان افضل، لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضحیٰ بکبشین اقرنین املحین، ذبحھما بیدہ، وسمی وکبر، ووضع رجلہ علی صفاحھما، نحر البدنات الست بیدہ، ونحر من البدن التی ساقھا فی حجتہ ثلاثا وستین بدنة بیدہ، ولأن فعلہ قربۃ، وفعل القربۃ اولیٰ من استنابۃ فیھا، فإذا استناب فیھا جاز، لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم استناب عن نحر باقی بدنہ بعد ثلاث وستین، وهذا لا شک فیہ، ویستحب أن یحضر ذبحھا، لأن فی حدیث ابن عباس الطویل: واحضروھا إذا ذبحتم، فإنه یغفر لکم عند أول قطرة من دمھا، وری أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لفاطمة: أحضری أضحیتک، یغفر لک بأول قطرة من دمھا“ (المعنی ۳۸۹/۱۳، ۳۹۰)۔

”وامرأہ موسیٰ الأشعری بناتہ أن یضحین بأیدیھن“ (بخاری) (۱)۔

ذبح کے وقت ”بسم اللہ“ کہنا فرض ہے۔ اگر قصداً دیدہ دانستہ چھوڑ دیا تو وہ ذبیحہ حرام ہوگا، اور اگر بھول کی وجہ سے نہیں کہہ سکا

تربلا شک وشبه حلال ہوگا: ”المشهور من مذهب أحمد، أن التسمية شرط مع الذکر، وتسقط بالسهو، وروى ذلك عن ابن عباس، وبه قال مالک والثوري وأبو حنيفة وإسحق، وممن أباح مناسيت التسمية عليه عطاء وطاوس وسعيد بن المسيب والحسن وعبد الرحمن بن أبي ليلى وجعفر وربيعه، والدليل عليه قول ابن عباس: من نسي التسمية فلا بأس، وروى سعيد بن منصور بإسناده عن راشد بن ربيعة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذبيحة المسلم حلال، وإن لم يسم مالم يتعمد، ولأنه قول من سمينا، ولم نعرف لهم في الصحابة مخالفا، وقوله: ”ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه“، محمول على ما تركت التسمية عليه عمدا، بدليل قوله: ”وإنه لفسق“، والأكل مما نسي التسمية عليه ليس بفسق“ (المغنى ۴/۱۳)۔

**قربانی کی دعا:** ”إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض“ الخ (الحج): پڑھنی سنت اور مستحب ہے ضروری اور لازم نہیں۔ حضرت جابر کی حدیث (ابوداؤد، وابن ماجہ، بیہقی) (۱) سے صرف استحباب وسنت کا ثبوت ہوتا ہے پس اگر کوئی اس دعا کو چھوڑ دے گا تو محض تارک سنت ہوگا۔ قربانی کا یہ ذبیح بلا شک وشبه حلال ہوگا۔ قال الشوكاني في النيل (۲۱۲/۵) فی شرح حدیث جابر: ”فيه استحباب تلاوة هذه الآية عند توجيه الذبيحة للذبح“۔

اللہ اکبر کہنا بھی ضروری نہیں۔ ”ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا ذبح. قال: بسم الله والله أكبر، وفي حديث أنس: سمى وكبر، وكذلك كان يقول ابن عمر، وبه يقول أصحاب الرأي، ولا نعلم في استحباب هذا خلافا، ولا في أن التسمية مجزئة، وإن نسي التسمية أجزاء، وإن زاد فقال: اللهم هذا منك ولك، اللهم تقبل مني ومن فلان فحسن، وبه قال أكثر أهل العلم“ (المغنى ۳۹۰/۱۳)۔

ذبح کرنے کے وقت ان لوگوں کا نام بولنا ضروری نہیں ہے، جن کی طرف سے قربانی کی جانی ہو، صرف ان کی نیت کافی ہے۔ قال الخرقی فی مختصره: ”وليس عليه أن عليه يقول عند الذبح عمن، لأن النية تجزئ“ انتھی، قال ابن قدامة: ”لا أعلم خلافا في أن النية تجزئ، وإن ذكر من يضحي عنه فحسن، لما روينا من الحديث، قال الحسن: يقول بسم الله والله أكبر، هذا منك ولك، تقبل من فلان“ (المغنى ۳۹۱/۱۳)۔

(محدث دہلی ج: ۱۰: ۸ ذی القعدہ ۱۳۶۱ھ / دسمبر ۱۹۴۲ء)

س: خضی جانور کی قربانی جائز ہے یا نہیں؟ یہاں اس چیز کی بحث چھڑی ہوئی ہے۔ جواب قرآن وحدیث سے دیا جائے؟ کسی مجتہد یا فقیہ کا قول معتبر نہ ہوگا؟۔

ج: خضی جانور کی قربانی بلا شک وشبه جائز ہے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خضی اور غیر خضی دونوں کی قربانی کی ہے۔ ”عن

(۱) ابوداؤد کتاب الضحایا، باب ما يستحب من الضحایا (۲۷۹۵) ۳۰/۱۳، ابن ماجہ کتاب الأضاحی باب أضاحی رسول الله صلى الله عليه وسلم (۳۱۲۱) ۴۳/۲، السنن الكبرى ۲۸۷/۹۔



جابر بن عبد اللہ قال: ذبح النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الذبح، کبشین اقرنین موجوئین“ الخ.. (اخرجه ابو داود، وابن ماجہ، والدارمی) (۱)، ”وعن أبی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال: ضحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکبش اقرن مخیل“ الخ (اخرجه الترمذی، وأبو داود، والنسائی، ابن حبان) (۲) پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ نے خسی کی قربانی کی ہے۔ اور دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ غیر خسی سے قربانی کی ہے، خلاصہ یہ ہے آپ ﷺ نے کبھی خسی کی اور کبھی غیر خسی کی قربانی کی ہے۔

علامہ شوکانی دوسری حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

”فیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضحی بالفحیا کما اذ، ضحی بالخصی“ (نیل الاوطار ۵/۲۰۹)۔

(ترجمان دہلی، فروری ۱۹۵۷ء)

س: قربانی کا جانور ذبح کرتے وقت اس کی حلق کاٹی جائے پھر وہ جانور زور کر کے بھاگ جائے، دونوں رگیں نہ کاٹی جاسکیں۔ آیا ایسے جانور کو دوبارہ ذبح کرنا چاہیے؟ اور کیا دوبارہ ذبح کرنے سے قربانی ادا ہو جائے گی؟

ج: ذبح میں جن رگوں کا کاٹنا ناجاننا ضروری ہے اس بارے میں ائمہ مختلف الاقوال ہیں، امام اعظم یعنی امام مالک و ابو یوسف کے نزدیک:

(۱) حلقوم (مجری نفس)۔

(۲) مری (مجری الطعام والشراب یعنی: نخر)۔

(۳) ودجین (عرقان متقابلان و ہما محیطان بالحلقوم یعنی: نون شرگ) چاروں کا قطع ہونا ضروری ہے۔ (المغنی

۳۰۳/۱۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”انهر الدم بما شئت“ (مسند احمد ۴/۲۵۸)، اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ دونوں شرگوں کا قطع ہونا بھی ضروری ہے، کیوں کہ یہ دونوں رگیں مجری دم ہیں، پس بغیر ان کے کٹے ہوئے اجزاء دم نہیں ہو سکتا۔ اور ابو داود میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن شریطة الشیطان، وہی اللتی تذبح فتقطع الجلد، ولا تفری الا وداج، ثم تترک حتی تموت“ (۳)، امام شافعی و امام احمد صرف حلقوم اور مری کے قطع کو ضروری بتاتے ہیں: ”لأنه قطع فی محل الذبح مالا تبقی الحیاة مع قطعه، فأنبه مالو قطع الأربعة“ (مغنی ۳/۳۰۴)، ”وقال الشافعی: یکفی ولولم یقطع من الودجین شیئا، لأنہما قد یسلان من الإنسان وغیرہ فیعیش“ (فتح ۹/۶۴۱)۔

(۱) ابو داود کتاب الاضاحی باب ما یستحب من الاضاحی ۲/۱۰۴۴ ابن ماجہ کتاب الاضاحی (۳۱۲) ۲/۱۰۴۳ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ (۲) ابو داود کتاب الاضاحی باب ما یستحب من الاضاحی (۳۱۲۸) ۲/۱۰۴۴، نسائی کتاب الضحایا، باب فی الکبش ۲۲۱/۷، الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۷/۵۵۹ (۵۸۷۲) (۳) کتاب الادحی باب فی المبالغة عند الذبح (۸۶۲۶) ۲/۱۰۴۴۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان چاروں میں سے تین کا قطع ہونا ضروری ہے۔ لٰئنہ لِّلْاَکْثَرِ حَکْمُ الْکَلِّ۔ امام سفیان ثوری کے نزدیک صرف دونوں شہ رگوں کا قطع ضروری ہے۔ ”وعن الثوری ان قطع النودجین اجزاء، وإن لم یقطع الحلقوم والمریء، واحتج له بما فی حدیث رافع ما أنهر الدم، وإنها ره إجراءه، وذلك یكون بقطع الأوداج، لأنها مجرى الدم، وأما المریء: فهو مجرى الطعام وليس به من الدم ما یحصل به انهار“ (فتح: ۹/۶۴۱)۔

میرے نزدیک امام مالک کا مذہب رائج اور قوی ہے۔ صورت مؤلہ میں چون کہ ذبح کے وقت دونوں رگیں (ودجین) جن کا قطع ضروری ہے نہیں کاٹی جاسکیں، اس لئے یہ ذبح کافی نہیں ہوگا، پس ایسے جانور کا قبل اس کے مرنے کے، فوراً دوبارہ ذبح کرنا چاہیے۔ دوبارہ ذبح کرنے سے قربانی ادا ہو جائے گی۔

(محدث دہلی ج: ۸ ش: ۸: رمضان ۱۳۶۰ھ / نومبر ۱۹۴۰ء)

س: اونٹ کی قربانی میں دس آدمی شریک ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ تفصیلی حوالجات سے مطلع فرمایا جاوے۔

(بشیر الدین ازبھوپال)

ج: بلاشبہ اونٹ کی قربانی میں دس آدمی شریک ہو سکتے ہیں، یہی مذہب ہے سعید بن مسیب اور اسحق بن راہویہ اور ابن خزیمہ کا۔ علامہ ابن قدامہ صلی فرماتے ہیں: ”وعن سعید بن المسیب أن الجزور عن عشرة، والبقرة عن سبعة، وبه قال اسحق بن راہویہ، لما روى رافع أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعیر متفق علیہ، وعن ابن عباس قال: کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر، فحضر الأضحی، فاشترکنا فی الجزور عن عشرة، والبقرة عن سبعة رواه ابن ماجه“ (مغنی ۳/۳۶۳)۔

اور علامہ شوکانی فرماتے ہیں: ”وقد اختلف فی البدنة، فقالت الشافعية والحنفية والجمهور أنها تجزئ عن سبعة، وقالت العترة واسحاق بن راہویہ وابن خزیمہ أنها تجزئ عن عشرة، وهذا هو الحق، هذا یعنی فی الأضحیة، لحديث ابن عباس (یعنی الذی أخرجه الخمسة غیر أبی داود، وقد حسنه الترمذی، وتقدم فی کلام ابن قدامة) والأول وهو الحق فی الهدی للأحاديث المتقدمة هنالك“ انتہی (نیل الاوطار ۵/۱۱)۔

کسی روایت صحیح یا ضعیف سے قربانی کے اونٹ میں فقط سات آدمیوں کی شرکت پر اکتفا کرنے کا ثبوت نہیں، ہاں ہدی (وہ اونٹ جو تقرب الی اللہ کی نیت سے خاص حرم میں ذبح کرنے کے لئے لے جایا جاوے یا کسی کے ساتھ بھیج دیا جاوے) میں صرف سات آدمیوں کا شریک ہونا صحیح احادیث سے ثابت ہے، پس جب ”أضحیہ“ اور ”ہدی“ میں فرق ہے، اور دونوں کے بارے میں علیحدہ علیحدہ حدیثیں آگئی ہیں تو ”أضحیہ“ (قربانی) کو ”ہدی“ پر قیاس کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(محدث دہلی ۱۹۴۷ء)

س: دودھ والے جانوروں کی قربانی کر سکتے ہیں یا نہیں؟

ج: کوئی ایسی صحیح یا ضعیف مرفوع یا مقوف روایت نظر سے نہیں گذری کہ جس سے دودھ دینے والے جانور کی قربانی کی ممانعت نکلتی ہو، بلکہ روایت ذیل سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے:

”روی عن علی رضی اللہ عنہ أن رجلا سأله فقال: يا أمير المؤمنين إنني اشتريت هذه البقرة لأضحى بها، وأنها وضعت هذا العجل؟، فقال: لا تحلبها إلا فضلا عن تيسير ولدها، فإذا كان يوم الأضحى فاذبحها وولدها عن سبعة، أخرجه سعيد بن منصور في سننه“ (المغنی ۱۳/۳۷۵)۔

البتہ روایت ذیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ محض گوشت کھانے کی غرض سے یا مہمان کی ضیافت کے لئے دودھ والے جانور کو ذبح کیا جائے لیکن یہ ممانعت تزییی معلوم ہوتی ہے۔

میزبان جو بے دودھ والے جانور کے گوشت کے ذریعہ ضیافت کی استطاعت رکھتا ہو اس کی رعایت کرتے ہوئے یہ فرمایا گیا کہ مہمان کی خاطر دودھ والے جانور کو ذبح نہ کرے۔ واللہ اعلم

(۱) ”عن جابر قال: دخل علی رسول اللہ علیہ وسلم، فعمدت الی عنز لأذبحها، فنغت فسمع ثغوتها، فقال: يا جابر لا تقطع دراً ولا نسلارواه أحمد، وفيه من لم أعرفه“ رواه الهیثمی۔ (مجمع الزوائد ۴/۳۱)۔

(۲) ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مع شیخین رضی اللہ عنہما ایک انصاری صحابی ابوالہشتم بن الہتیمان رضی اللہ عنہ کے یہاں جو کثیر الخل والشاء تھے تشریف لے گئے۔ انہوں نے آپ کی خاطر تواضع اور ضیافت کے لئے جانور ذبح کرنا چاہا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”ایا ک والحلوب“ (مسلم) (۱)؛ ”نکب عن ذات الدر“ (موطا) (۲)؛ ”لا تذبحن ذات در“ (ترمذی) واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مصباح ہستی)

س: ایک گائے قربانی کے واسطے خریدی گئی، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ حاملہ ہے، اب اس کی جگہ اور گائے خرید کر ذبح کرنی چاہیے یا اسی کو ذبح کر دینا چاہیے؟۔

ج: اگر قربانی کے وقت تک بچہ پیدا ہو جائے تو اس گائے کی قربانی کے ساتھ اس کے بچہ کو بھی ذبح کر دیا جائے۔ ”وبہ قال أحمد والشافعی لما روی سعید بن منصور عن علی: إذا كان يوم الأضحى فاذبحها وولدها عن سبعة“ (مغنی ۱۳/۳۷۶) در نہ اس کے بدلے بشرط وسعت دوسری گائے ذبح کی جائے۔ جان بوجھ کر حاملہ گائے کی قربانی نہ کی جائے۔ (محدث دہلی)

س: جس جانور کو قربانی کی نیت سے پالا ہے دو سال کے بعد بھی دودانت نہیں ہوا۔ اور دوسرا جانور خریدنے کی وسعت نہیں تو کیا کرے؟ جب کہ دو سال سے پالا ہوا موجود بھی ہے۔ قربانی کی نیت کیا ہوا جانور جس کو پالا ہے اور دودانت نہیں ہوا، کیا فروخت کیا

(۱) کتاب الاشربة باب جواز استتباع غیرہ الی دارمن یتق برضاه (۲۰۳۸) ۱۳/۱۶۱۰ (۲) کتاب الجامع باب جامع ما جاء فی الطعام والشراب (رقم الحدیث: ۱۶۸۹) ص: ۶۶۶۔



جاسکتا ہے؟ اگر فروخت کرنا جائز ہے تو کیا فروخت سے حاصل شدہ پوری رقم کا جانور خریدنا ضروری ہے؟ یا کم قیمت کا بھی خرید کر قربانی کر سکتا ہے؟ اگر ایسا کر سکتا ہے تو زائد رقم اپنے مصرف میں لاسکتا ہے یا نہیں؟

ج: ادنت جانور کی قربانی جائز نہیں۔ خواہ وہ دو سال کا ہو یا اس سے بھی زیادہ دن کا، اور خواہ وہ قربانی کی نیت سے گھر کا پالا ہوا ہو یا خرید ہوا ہو۔ بہر حال اس کی قربانی درست نہیں لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”لا تذبحوا إلا مسنة“ (مسلم شریف) ۱۔ اگر وسعت ہو تو دوسرا دنتا ہوا جانور خرید کر قربانی کرنی چاہیے، اور ایسی صورت میں کہ قربانی کی نیت سے گھر کا پالا ہوا جانور جو ایک سال سے زائد عمر کا ہے قربانی کے دنوں میں ادنت رہ جائے، اور اس کے مالک کو دوسرا دنتا ہوا جانور خریدنے کی وسعت نہیں ہے، تو اس کے ذمہ قربانی ہی نہیں۔ کیونکہ قربانی صرف ”مسنة“ کی درست ہے، اور اس کو اس کی وسعت نہیں اور ادنت جانور کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہے۔

اور اگر اس پلے ہوئے ادنت جانور کی آئندہ بقر عید تک اور منہ ہونے تک نگہداشت اور پرورش مشکل ہو، تو دنتے ہوئے جانور سے اس کا بدل لینا یا فروخت کر دینا جائز ہے، پھر حاصل شدہ پوری قیمت کا دنتا ہوا جانور خرید کر قربانی کرے، یا اس سے کم کا، دونوں جائز ہے، لیکن فاضل رقم کو صدقہ کر دینا چاہیے۔

(۱) ”عن حبيب بن ابي ثابت عن حكيم بن حزام، أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه يشتري له أضحية بدینار، فاشترى أضحية فأربح فيها دينارا، فاشترى أخرى مكانها، فجاء بالأضحية والدينار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقال: ضح بالشاة وتصدق بالدينار“ (ترمذی)۔  
قال الشوكاني: ”فيه دليل على أن الأضحية لا تصير أضحية بمجرّد الشراء، وأنه يجوز البيع لابدال مثل أو أفضل“ انتهى (نیل ۵/۱۳۴)۔

(۲) ”عن ابن عباس في الرجل يشتري البدنة أو الأضحية فيبيعها ويشتري أسمن منه؟، فذكر رخصة، رواه الطبرانی في الأوسط، ورجاله ثقات“ (مجمع الزوائد ۳/۳۲۱)۔

کسی جانور کے قربانی کی نیت سے پالنے یا اس نیت سے خریدنے سے قربانی کے لئے اس کے متعین و لازم ہو جانے پر اور اس کی بیع و تبدیلی کے عدم جواز پر کوئی قرآنی یا حدیثی نص نہیں ہے، جو لوگ عدم جواز کے قائل ہیں ان کی دلیل صرف قیاس علی الہدی ہے، لیکن ”ہدی“ اور ”اضحیہ“ میں جو فرق ہے، وہ مخفی نہیں، پھر یہی مانعین بعض خاص صورتوں میں تبدیلی یا بیع کے جواز کے بھی قائل ہیں۔ کمالاً بخفی۔

اگر کسی مخصوص جانور کی جو ”مسنة“ ہو قربانی کرنے کی نذر مان لی جائے، تو وہ قربانی کے لئے متعین و لازم ہو جائے گا اور اس کی بیع یا تبدیلی درست نہیں ہوگی۔ (هذا ما عندی واللہ اعلم)۔

(السراج جہنڈا انگریزاں اپریل/۱۹۹۸ء)

س: کیا فرماتے ہیں علمائے اہل حدیث مسئلہ مندرجہ ذیل کے بارے میں، وھو ھذا: اب تک جماعت اور علمائے اہل حدیث کا عمل درآمد اس پر رہا ہے کہ ادنت جانور کی قربانی غلط اور ناجائز ہے، مگر اب ایک اہل حدیث مولوی نے فتویٰ دینا شروع کر دیا ہے کہ سال بھر یا سال سے زائد کا خسی جو اپنے گھر کا ہو بلا دانت، پھر بھی بلا ریب و شک قربانی کیا جاسکتا ہے، اور ثبوت میں فتاویٰ نذیریہ پیش کرتے ہیں، اور مرعوب کرنے کے لئے جناب میاں صاحب کا نام لیتے ہیں کہ تمام علمائے اہل حدیث کے استاذ ہیں اور انہوں نے یہ فتویٰ دے رکھا ہے، تو پھر جائز ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔ اور عوام اپنی سہولت کے پیش نظر ادنت ہی کی قربانی کرنے لگے ہیں، حالاں کہ یہ مولوی صاحب ایک مدرسہ کے ناظم ہیں اور اپنے اشتہار میں مسئلہ یوں لکھتے ہیں: ”قربانی کا جانور دانت والا ہونا چاہیے یعنی: اس کے دودھ کے دانت ٹوٹ کر دوسرے دانت نکلے ہوں“، جب یہ اشتہار ان کے سامنے پیش کیا گیا تو کہنے لگے کہ: اشتہار میں تو ایسا ہی لکھا جائے گا، لیکن مسئلہ لوگوں کو یوں بتلایا جائے گا!!۔

آپ سے التجا ہے کہ شرعاً جو حکم ہو تحریر کریں اور فتاویٰ نذیریہ پیش نظر رکھتے ہوئے لکھیں کہ جناب میاں صاحب نے ایسا فتویٰ کیوں دیا؟ نیز ایسے دورے مولوی کی کون سی بات مانی جائے؟

محمد قاسم محمدی، موضع لمسیا، ڈاکخانہ چک فاتحہ

براہ شیوہر، ضلع مظفر پور بہار

ج: حنفیہ کے نزدیک قربانی کے جانور میں عمر کا اعتبار ہے، دودھ کے دانت گرنے کا لحاظ نہیں ہے، اسی لئے ان کے نزدیک ایک سال کے بکرے، دو سال کی گائے، بھینس، پانچ سال کے اونٹ کی قربانی جائز ہے اگرچہ وہ ادنت ہوں، لیکن حق و صواب یہ ہے کہ قربانی کے جانور میں دودھ کے دانت (دندان پیشیں) کے گرنے اور اس کی جگہ پر دوسرے دانت کے نکلنے کا اعتبار ہے، عمر اور سن کا لحاظ نہیں ہے، اس لئے ادنت بکرے، گائے، اونٹ کی قربانی جائز نہیں ہوگی خواہ ان کی عمر کچھ بھی ہو۔

تمام اہل لغت، شراح حدیث، اصحاب غریب الحدیث، ابن الاثیر الجزیری، ابن قتیبہ، زحشری، ازہری، فیومی، مجد الدین فیروز آبادی، جوہری، صاحب لسان العرب، صاحب تاج العروس، مطرزی حنفی صاحب المغرب، ابن سیدہ، اصمعی، ابوزید الانصاری، ابوزید الکلابی، ابوعبیدہ، ابن عبد البر، زرقانی دادوی، ابوالولید الباجی، حافظ ابن حجر، صاحب صراح، سندی حنفی، ابن عابدین شامی حنفی، شیخ عبدالحق دہلوی حنفی، دمیری وغیرہ نے بہ تفریح لکھا ہے کہ: منہ اور ثنیہ ایک چیز ہے، اور اس کا معنی ہے: وہ جانور جس کے اگلے دونوں دانت (ثنا یا، دندان پیشیں) گر چکے ہوں۔ پس قربانی کے جانور میں دندان پیشیں کے گرنے کا ہی لحاظ ہوگا، عمر کا اعتبار نہیں ہوگا اور چوں کہ واقع میں ایسا ہوتا ہے کہ بکرے کے دودھ والے اگلے دونوں دانت اس وقت گرتے ہیں۔ جب وہ ایک برس کا ہو کر دوسرے برس میں داخل ہو چکا ہوتا ہے، اور گائے کے تیسرے برس میں، اور اونٹ کے چھٹے برس میں داخل ہونے کے بعد گرتے ہیں جیسا کہ صاحب لسان العرب، جوہری ابن سیدہ، فیومی، صاحب صراح وغیرہ لکھتے ہیں: ”ویکون ذلک (ای إلقاء الثنیة) فی الظلف والحافر فی السنة الثالثة، وفی الخف فی السنة السادسة (وفی المعز فی الثانية)، اس لئے بعض لوگوں کو اس سے یہ غلط فہمی ہوگئی کہ قربانی کے جانور ”منہ“ اور ”ثنی“ کے معنی و مفہوم میں عمر کا لحاظ ہوگا۔ حالاں کہ ان اصحاب لغت کا مقصود ”منہ“ اور ”ثنی“

کا معنی بیان کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کے مفہوم کے تحقق کے غالبی وقت وزمانہ کا بیان کرنا مقصود ہے، اور دندان پیشین کے گرنے میں موسم اور آب و ہوا اور محل وقوع کا کافی دخل ہے، اختلاف آب و ہوا و موسم محل وقوع کی وجہ سے یہ دانت ایک ہی قسم کے جانور میں بہت آگے پیچھے گرتے ہیں، اسی لئے وقت کو بیان کرنے میں یہ اصحاب لغت ”ویکون ذلک فی الظلف“ الخ کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اور اسی لئے ان کے درمیان وقت کے بیان کرنے میں اختلاف بھی ہے، چنانچہ کچھ لوگ القاء ثنیہ کی عمر ذوات ظلف و حافر دونوں میں تیسرا سال بتاتے ہیں، اور مطرزی حنفی صاحب المغرب ذوات ظلف میں تیسرا سال اور ذوات حافر میں چوتھا سال بتاتے ہیں۔

بہر حال قربانی کے جانور میں عمر کا لحاظ کرنا غلط فہمی پر مبنی ہے، اور حنفیہ میں صاحب ہدایہ وغیرہ نے اس بارے میں تقلیداً جو کچھ لکھا ہے اسی غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں، اور فتاویٰ نذیریہ میں مولہ فتویٰ بھی اسی ناقص تحقیق پر مبنی ہے، اہل حدیث کسی بڑے سے بڑے عالم کے غیر تحقیق اور بے دلیل فتویٰ و قول کو قابل عمل نہیں سمجھتے، سوال میں مذکور مولوی صاحب کا اپنے تحریری فتویٰ کے خلاف لوگوں کو قربانی فتویٰ دینا، اس کی شاعت ایک عامی اور غبی آدمی بھی سمجھ سکتا ہے۔ واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

دستخط

عبد اللہ رحمانی مبارکپوری ۶ محرم ۱۴۱۱ھ

(نور توحید جمنڈا نگر، نیپال فروری/۲۰۰۰ء)

س: دم کئے جانور کی قربانی جائز ہے یا نہیں؟ حدیث براء ابن عازب میں صرف چار عیب سے ممانعت آئی ہے، کیا یہ ممانعت انہی چار عیبوں میں منحصر ہے؟ یا مطلق عیب دار جانور مراد ہیں؟۔

ج: حنابلہ کے نزدیک دم کئے جانور کی قربانی جائز ہے۔ قال ابن حزم: ”وأجاز قوم أن يضحي بالأبتر، واحتجوا بأثرين، دينين، أحدهما من طريق جابر الجعفي عن محمد بن كعب بن قرظ عن أبي سعيد، قال: اشترت كبشا لأضحى به، فعدا الذنب على ذنبه فقطعه، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم؟، فقال: ضح به، والآخر من طريق الحجاج بن أرطاة عن بعض شيوخه، أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل أضحى بالبتراء؟، قال: لا بأس بها، جابر كذاب، وحجاج ساقط، وعن بعض شيوخه ربح“ (محلّی ۳۶۰/۷)۔

وقال البيهقي: ”ورواه حماد بن سلمة عن الحجاج بن أرطاة عن عطية عن أبي سعيد، أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن شاة قطع ذنبها يضحي بها؟، قال: ضح بها“ (۱) وقال: ابن قدامة في المغني ۳/۱۳: ”وتجزي البتراء، وهي التي لا ذنب لها سواء كان خلفة او مقطوعة، وممن لم يربأسا بالبتراء ابن عمرو وسعيد بن المسيب والحسن وسعيد بن جبيرة والنخعي والحكم“ انتھی۔

حنفیہ کے نزدیک اگر آدھی یا آدھی سے زیادہ یا پوری دم کٹی ہوئی ہے تو قربانی ناجائز ہوگی، اور اگر آدھی سے کم کٹی ہے تو جائز ہوگی



(عالمگیری وغیرہ) صحیح اور حق یہ ہے کہ دم کئے جانور کی قربانی ممنوع ہے۔ وقال ابن حزم فی المحلی ۳۵۹/۷: ”روينا من طريق أحمد بن شعيب أنا محمد بن آدم عن عبد الرحيم هو ابن سليمان عن زكريا بن أبي زائدة عن أبي اسحق السبيعي عن شريح بن النعمان عن علي بن أبي طالب قال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستشرف العين والأذن، وأن لا نضحى بمقابلة ولا بمدبرة ولا بتبراء ولا خرقاء“ انتهي۔ اس حدیث میں آدمی یا تہائی کا فرق کئے ہوئے بغیر، مطلق دم کئے جانور کی قربانی سے منع کر دیا گیا۔ حضرت براء رضی اللہ عنہ کی حدیث میں (۱) جن چار عیب والے جانوروں کی قربانی کی ممانعت آئی ہے، یہ ممانعت ان چار عیبوں میں منحصر نہیں ہے، دوسری حدیثوں میں ان جانوروں کی قربانی سے بھی منع کیا گیا ہے۔

(۱) المصفرة: المهزولة أو ذاهبة جميع الأذن۔ ۲. المستأصلة: ذاهبة القرن من أصله۔

۳. أعضب القرن والأذن: الذي ذهب نصف أذنه أو قرنه أو الذي جاوز القطع الربع۔

۴. المقابلة۔ ۵. المدبرة۔ ۶. شرقاء۔ ۷. خرقاء،

اور جب کانے جانور کی قربانی ناجائز ہے تو اندھے اور ہاتھ یا پاؤں کئے کی قربانی بھی ناجائز ہوگی، کیوں کہ ظاہر یہ ہے کہ آں حضرت ﷺ کا مقصود ہر اس جانور کی قربانی سے منع کرنا ہے جس میں کوئی ظاہری کھلا عیب ہو۔ (محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ۳ رجب ۱۳۶۱ھ / اگست ۱۹۴۲ء)

س: زید نے قربانی کے واسطے بکرا خریدا، لیکن وہ عید الاضحیٰ سے کچھ دن پہلے چوری ہو گیا، باوجود تلاش کے نہیں ملا۔ اب کیا کرنا چاہیے؟

ج: قربانی کرنی سنت ہے۔ پس اگر زید کو وسعت ہو تو دوسرا بکرا خرید کر قربانی دیدے۔

(محدث دہلی ج: ۹ ش: ۱۰ رجب الآخر ۱۳۶۰ھ / مئی ۱۹۴۱ء)

س: عید الاضحیٰ کے موقعہ پر ایک گاؤ میں جس کے دونوں سینگ کا اوپر کا حصہ یعنی: جواو پر کا حصہ باریک ہوتا ہے کاٹا ہوا تھا۔ یعنی: موننا حصہ باقی رہ گیا جو دور سے دیکھنے والے کو یہ نظر آتا تھا کہ اس بھینس کے دونوں سینگ کئے ہوئے ہیں، کاٹی ہوئی جگہ کی چوٹیوں پر دو تین انگل اگر رکھے جاویں تو چوٹیوں کی اتنی فراخی یعنی عرض ہے۔ عید قربان کے روز خطیب نے خطبہ پڑھا اور کہا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس جانور کے سینگ ٹوٹے ہوئے ہوں اس کی قربانی سے منع فرمایا ہے اس لئے یہ گاؤ میں قربانی کے لائق نہیں ہے۔ جنہوں نے گاؤ میں خریدی تھی انہوں نے کہا کہ یہ کئے ہوئے ہیں ٹوٹے ہوئے نہیں ہیں۔ گاؤ میں کا اصل مالک جس سے گاؤ میں خریدی تھی ان خریداروں کو کہنے لگا کہ یہ گاؤ میں تم مجھے واپس دے دو اور رقم لے لو اور کوئی قربانی کا جانور خرید لو۔

۱۔ اس پر ایک مولوی صاحب نے جو کہ سند یافتہ ہیں فرمایا کہ یہ ضرورت کے لئے سینگ کاٹے گئے ہیں یہ قربانی کے لئے جائز ہے۔

۲۔ جو ریوڑ والے اپنی پہچان کے لئے تھوڑا سا کان نشانی کرنے کے لئے کہ اس جانور کی پہچان ہو سکے کہ یہ میرے ریوڑ کا ہے کاٹ لیتے ہیں وہ بھی جائز ہے، بنا بریں گاؤں میں کواںہوں نے قربانی کر ڈالی ہے۔ ملتس ہوں کہ گاؤں میں قربانی کے لئے جائز تھی یا نہیں؟ جن لوگوں نے قربانی کر ڈالی ہے ان کو کوئی سزا ہے یا نہیں؟

۳۔ اگر نشانی کے لئے تھوڑا سا کان چیرا جائے یا کاٹا جائے تو وہ جانور قربانی کے لئے جائز ہے یا نہیں؟

ج: امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام شافعی، امام مالک کے نزدیک اس گاؤں میں قربانی جائز تھی، اس لئے اس کی قربانی درست ہوگی کیوں کہ اس کی سینگ آدھی سے زیادہ موجود تھی، ان لوگوں کے نزدیک آدھی سے زیادہ کٹی یا ٹوٹی ہو اور صورت مسئلہ میں آدھی سے کم کٹی تھی اور آدھی سے زیادہ موجود تھی۔ نیز امام مالک کے نزدیک اس وقت ناجائز ہے جب ٹوٹے سینگ سے خون جاری ہو، ورنہ سینگ ٹوٹے جانور کی قربانی ان کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

لیکن میرے نزدیک صورت مسئلہ میں تفصیل کی ضرورت ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”اعضب القرآن“ جانور کی قربانی سے منع فرمایا (ابوداؤد، ترمذی عن علی) (۱) اب دیکھنا یہ ہے کہ عربی زبان میں ”اعضب القرن“ کس جانور کو کہتے ہیں؟ سو واضح ہو کہ لغت میں عضب کے معنی: قطع (کاٹنا) اور شق: (چیرنا، پھاڑنا، شکاف کرنا) کے ہیں۔ ”عضبه: قطعه، وعضب السناقہ واعضبها شق اذنہا“ (قاموس وغیرہ) معلوم ہوا کہ جس جانور کی سینگ خود ٹوٹی ہوئی ہو یا کسی نے قصداً کاٹا ہو دونوں پر (اعضب) کا اطلاق ہوگا۔ یعنی: اعضب کے مصداق وہ جانور نہیں ہوگا جس کا سینگ قصداً کسی مقصد سے کاٹی گئی ہو، پس جو لوگ خود بخود سینگ ٹوٹے یا قصداً ضرورت سے توڑے اور کاٹے ہوئے میں فرق کرتے ہیں ان کا قول صحیح نہیں ہے، اور نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قربانی کا جانور خریدتے وقت کان، آنکھ خوب غور سے دیکھ لو اور کان کٹے یا کان پھٹے یا چیرے کی قربانی سے منع فرمایا، اور یہ تصریح نہیں کی کہ ضرورت سے کان کاٹا یا چیرا گیا ہو تو اس کی قربانی جائز ہے، اور بلا ضرورت کاٹا گیا ہو تو ناجائز، غرض یہ کہ آپ ﷺ نے مطلقاً منع فرمایا ہے، پس فرق کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

دوسری بات: یہ دیکھنی ہے کہ کس قدر سینگ ٹوٹی ہو تو قربانی ناجائز ہوگی؟ سو معلوم ہو کہ آنحضرت ﷺ نے کوئی مقدار نہیں بیان فرمائی اور لغت میں بھی کوئی مقدار نہیں لکھی ہے۔ اس لئے ہر وہ جانور جس کی سینگ کاٹ دی گئی ہو یا ٹوٹ گئی ہو، اس کی قربانی درست نہیں ہوگی، خواہ آدھی کٹی ہو، یا تہائی، یا چوتھائی، یا زیادہ، اگر اس قدر برائے نام خیف کسی کٹی ہوئی ہے کہ دیکھنے والے اس کو دیکھ کر سینگ کٹایا سینگ ٹوٹا کہنے میں تامل کریں اور ٹوٹے کا پتہ نہ چلے تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔

تیسری بات: یہ دیکھنی ہے کہ سینگ دہری ہوتی ہے ایک خول جو بہت سخت اور مضبوط ہوتی ہے۔ دوسری اس کے نیچے اندر جو کمزور اور قدرے نسبتاً نرم ہوتی ہے تو حدیث میں کس کا ٹوٹنا مراد ہے؟ حدیث میں صرف ”اعضب القرن“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جو عربی لفظ ہے اور عربی لغت میں اعضب یا اعضبا، اس جانور کو کہتے ہیں جس کا اندرونی سینگ ٹوٹا ہو یا ٹوڑا گیا ہو۔ چنانچہ الفائق فی

(۱) ابوداؤد کتاب الضحایا باب مایکروہ من الضحایا (۴-۲۸۰-۲۸۰۵) ۳/۲۳۸، ترمذی کتاب الاضاحی باب مایکروہ من الاضاحی

(۱۴۹۸-۱۴۹۹) ۴/۸۶ اس حدیث کو علامہ البانی نے ضعیف قرار دیا ہے۔

غریب الحدیث ۲/۴۳۴ میں ہے: ”العضب: فی القرن الداخل الإنکسار، قال الأخطل:

إن السیوف غدوها ورواحها

ترکت هوازن مثل قرن الأعضب

و یقال للإنکسار فی الخارج: القسم الخ، اور المغرب ۱/۲۳۴ میں ہے: مکسورة القرن الداخل أو مشقوقة الأذن، ومنه حدیث: نهی أن یضحی بالأعضب القرن أو الأذن“ اور صحاح ۱۲/۸۲ میں ہے: ”العضاء: الشاة المكسورة القرن الداخل، وهو المشاش، ویقال: وهی التي انکسر أحد قرینها، وكبش أعضب: بین العضب“ انتھی اور تاج اللغات ۱/۲۳۴ میں ہے کہ: ”شاة عضباء، وكبش أعضب گوسفند کے کہ شاخ داخل شکستہ باشد یا آنکہ یکے از دو شاخ شکستہ باشد“ آتی۔

پس صورت مسئلہ میں اگر اس بھینس کی اندرونی سینگ بالکل صحیح سالم پوری کی پوری موجود تھی اور صرف خول کا کچھ حصہ کاٹ دیا گیا تھا تو قربانی جائز ہوگی۔

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی المدرس  
بہار سے دار الحدیث الرحمانیہ بدلی

☆ غیر مسلموں کو قربانی کا گوشت دینے کے بارے میں مسئلہ روایت مجھ کو نہیں ملی، ممکن ہے کہ فتح القدیر لابن الہمام یا مصنف عبدالرزاق یا ابن ابی شیبہ میں ہو۔ ویسے مسئلہ صحیح یہی ہے کہ غیر مسلم کو قربانی کا گوشت دینا بلا کراہت جائز ہے، امام احمد اور حنفیہ ابن حزم وغیرہ بلا کراہت کہتے ہیں لعموم قولہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”کلوا واطعموا وادخروا“، امام مالک بھی جائز کہتے ہیں لیکن مع الکراہت۔

عبید اللہ رحمانی ۱۹/۳/۱۹۷۷ء  
(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام  
مولانا عبدالسلام رحمانی ص: ۱۱۶/۱۱۷)

☆ (۱) میری نظر میں قرآن وحدیث کی کوئی ایسی نص صریح یا غیر صریح نہیں ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ منی یا حرم میں قربانی کرانے کا ثواب اپنے وطن میں قربانی کرنے سے زیادہ ہے، اور نہ سلف ہی سے کسی سے صراحت یہ منقول ہے کہ انہوں نے دوسروں کی طرف سے منی میں مزید ثواب کی نیت سے قربانی کی ہو، یا اس کا فتویٰ دیا ہو۔

جو لوگ مزید ثواب ملنے کی نیت سے منی یا حرم میں قربانی کرنے کے لیے وہاں پیسے بھجواتے ہیں، ان کے اس فعل کی بنیاد صرف یہ خیال ہے کہ حرم میں ہر نیکی کا ثواب غیر حرم سے زیادہ ہے، جیسے حرم میں ہر برائی کا گناہ غیر حرم کی برائی سے بڑھ کر ہے، اور اس خیال کی



بنیاد و چیزیں ہیں:

(۱) نماز اور روزہ پر قیاس۔

(۲) عبد اللہ بن عباس اور حسن بصری کا قول۔

نماز کے اجر کی تضعیف کے بارے میں تو متعدد صحیح اور صریح حدیثیں موجود ہیں، لیکن روزہ کے بارے میں صرف ایک حدیث مروی ہے اور وہ سخت ضعیف ہے: ”عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: من أدرک رمضان بمكة فصام وقام منه ما تيسر له، كتب الله له مائة الف شهر رمضان فيما سواها، وكتب الله بكل يوم عتق رقبة، وكل يوم حملان فرس في سبيل الله، وفي كل يوم حسنة، وفي كل ليلة حسنة“ (ابن ماجه مع السندی ۲۶۹/۱)۔

اس حدیث کو ابو الولید الأزرقي نے ”اخبار مكة وما جاء فيها من الآثار“ میں، اور ابو حفص عمر بن عبد الجبار الميانشی نے ”المجالس المكية“ میں بھی روایت کیا ہے، اس کی سند میں عبد الرحيم بن زيد العنابی واقع ہیں، اور یہ باپ بیٹا دونوں ہی سخت ضعیف ہیں۔ عبد الرحيم کی ابن معین نے ”تکذیب“ کی ہے، اور ان کے باپ زید العنابی کی بھی سب نے ”تضعیف“ کی ہے۔

ابو الطیب الفاسی المالکی لکھتے ہیں: ”وجاءت أحاديث تدل على تفضيل ثواب الصوم وغيره من القربات بمكة على ثواب ذلك في غيرها، إلا أنها في الثبوت ليست كأحاديث فضل مكة والثواب فيها، وحديث تفضيل الصوم بمكة على غيرها، وروناه في مسند ابن ماجه وفي تاريخ الأزرقي وفي المجالس المكية للميانشي من حديث ابن عباس رضي الله عنه“ (شفاء الغرام باخبار البلد الحرام ۸۲/۱)۔

اور عبد اللہ بن عباس کا قول اور فتویٰ ”سنن کبریٰ“ بیہقی ۳/۳۳۱ اور ”مستدرک“ حاکم ۱/۴۶۰، ۴۶۱، میں مروی ہے۔ ان کے علاوہ اس کو ابو زور اور ابو الولید الأزرقي نے بھی روایت کیا ہے کما فی ”القری القاصد أم القرى“ ص ۶۰۹/۲۰/۱۹۔ فاسی مالکی لکھتے ہیں: ”وعنه أي ابن عباس ورد تضعيف حسنات الحرم على غيرها، لأننا روينا عن زاذان عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: من حج من مكة ماشيا حتى يرجع إليها (يعني في الحج)، كتب الله له بكل خطوة سبع مائة حسنة، كل حسنة مثل حسنات الحرم، فقال بعضهم: ما حسنات الحرم؟ قال: كل حسنة بمائة الف حسنة، رواه البيهقي بسنده إلى عيسى بن سودة عن إسماعيل بن أبي خالد عن زاذان، وقال: تفرد به عيسى بن سودة وهو مجهول انتهى قلت (قائله الفاسي المالكي): لم ينفرد به عيسى بن سودة كما ذكر البيهقي، لأننا روينا في الأربعين المختارة لخطيب مكة الحافظ ابن مسدي وغيرها من حديث سفيان بن عيينة عن اسماعيل بن أبي خالد الذي رواه عنه ابن سودة، وقال ابن مسدي: هذا حديث حسن غريب انتهى، ورواه الحاكم من الوجه الذي رواه البيهقي وصحح إسناده“ (شفاء الغرام ۸۲/۱)، حاکم کی تصحیح پر امام زہبی نے اعتراض کر دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: ”قلت: ليس بصحيح، أخشى أن يكون كذبا، وعيسى، قال: أبو حاتم: منكر لحديث“ انتهى۔

اور حسن بصری کا قول اس طرح مروی ہے: ”صوم يوم بمكة بمائة الف وصدقة درهم بمائة الف وكل حسنة بمائة

ألف، أخرجه أبو الفرج في مثير الغرام“ (القرى لقاصد أم القرى ص: ۶۰۸) ”وفيما تقدم من أحاديث مضاعفة الصلوة والصوم دليل على اطراد التضعيف في جميع الحسنات الحاقا بهما، ويؤيد ذلك قول الحسن البصري المتقدم، ولم يلقه الأدلة مستند في ذلك“ (القرى ص: ۶۰۹).

(۲) حرم میں قربانی کرانے کے بعد گھریہ قربانی کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

(۳) مکہ کے غریبوں میں روپیہ تقسیم کرنے کو زیادہ ثواب کا باعث سمجھ کر وہاں رقم بھیجنے کا حکم ابھی معلوم ہو چکا ہے، حدیث: ”توخذ من أغنياءهم وترد على فقراءهم“ خاص زکوٰۃ فرض کے بارے میں وارد ہے۔ مدینہ کے فقراء میں روپیہ تقسیم کرنے کو زیادہ ثواب کا موجب سمجھنے کے بارے میں بھی قیاس ہی سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ الحب الطبری لکھتے ہیں: ”باب ماجاء في فضل الصوم بالمدينة، عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: صيام شهر رمضان بالمدينة كصيام ألف شهر رمضان فيما سواه، أخرجه الحافظ أبو الفرج في مثير الغرام، وهذا دليل على أن حسنات المدينة أجمع مضاعفة بألف، كما أن حسنات مكة بمائة ألف“ (القرى ص: ۶۲۹) حضرت ابن عمر کی اس حدیث اور حسن بصری کے قول کی سند کیسی ہے؟ یہ معلوم نہیں ہو سکا۔

(۴) مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد مکہ میں ثواب کی زیادتی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے:

(۱) ”عن ابن عباس قال: الحرم كله هو المسجد الحرام، أخرجه سعيد بن منصور وأبو ذر، وهو قول بعض أهل العلم، ويتأيد بقوله تعالى: ”والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد“، (وقوله تعالى): ”سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام“، وكان ذلك من بيت أم هانئ.

(۲) وقال بعضهم: المسجد الحرام مسجد الجماعة، الذي يحرم على الجنب الإقامة فيه، ويتأيد بقوله ﷺ: صلوة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلوة فيما سواه، إلا المسجد الحرام، والإشارة بمسجد إلى مسجد الجماعة، فينبغي أن يكون المستثنى كذلك“ (القرى ص: ۶۰۷: ۶۰۸).

”وحدیث زاذان عن ابن عباس المتقدم، يدل على أن المراد بالمسجد الحرام في فضل تضعيف الصلاة الحرم جمعیه، لأنه عمم التضعيف في جميع الحرم، وكذلك حديث تضعيف الصوم عممه في جميع مكة، وحكم الحرم ومكة في ذلك سواء باتفاق؛ إلا أن يخص المسجد بتضعيف زائد على ذلك، فيقدر كل صلوة بمائة ألف صلوة فيما سواه، والصلوة فيما سواه بعشر حسنات، فتكون الصلوة فيه بألف ألف والصلوة في مسجد النبي ﷺ بمائة ألف حسنة، ويشهد لذلك ظاهر اللفظ. والله أعلم. وعلى هذا تكون حسنة الحرم بمائة ألف، وحسنة مسجده، أما مسجد الجماعة وأما الكعبة؟ على اختلاف القولين بألف ألف، ويقاس بعض الحسنات على بعض، أو يكون ذلك خصيصاً للصلوة والله أعلم“ (القرى ص: ۶۰۹).

میرے نزدیک موجودہ حالات میں گھر پر قربانی کرنا اور اپنے مقام میں صدقہ و خیرات کرنا زیادہ بہتر ہے۔ منی میں قربانی کا گوشت اکثر بلکہ تمام تر ضائع ہو جاتا ہے، اور مکہ و مدینہ سے زیادہ غریب و مستحق اپنے یہاں موجود ہیں۔ حرمین میں اب غریب کون ہے؟ وہاں دور دراز کے دیہاتوں میں بدو غریب ہوں گے لیکن ان تک کون حاجی پہنچ سکتا ہے! مسجد حرام اور مسجد نبوی کے علاوہ دوسری مساجد مکہ و مدینہ میں بجز مسجد قبا کے زیادہ ثواب ملنے پر کوئی صریح صحیح مرفوع روایت موجود نہیں ہے، اس لیے دوسری مساجد میں جانے اور دوڑنے کی کوشش صحیح نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

عید اللہ رحمانی ۱۱/۹/۱۹۷۰ء  
(مکاتیب حضرت شیخ الحدیث مبارکپوری)  
بنام مولانا عبدالسلام رحمانی ص: ۷۷/۱۷۹

س: چرم قربانی بجائے غرباء و مساکین کے کسی سیاسی یا ملی انجمن میں دے سکتے ہیں؟ قرآن و حدیث سے ثبوت پیش کریں؟  
ج: حدیث صحیح میں چرم قربانی فقراء اور مساکین کا حق بتایا گیا ہے، پس اگر ملی انجمن کے ماتحت اور نظام میں چرم قربانی اوس کے مستحق کو دیا جائے تو ملی انجمن کے حوالہ کرنے میں تا کہ وہ باقاعدہ صحیح ضرورت مندوں کو پہنچا دے کچھ حرج و مضائقہ نہیں۔  
سیاست اور مذہب اگرچہ شرع اسلام میں دو جداگانہ باہم متخالف چیزیں نہیں ہیں، لیکن آج ہندوستان میں سیاسی انجمنوں کا جو حال ہے اس کے پیش نظر چرم قربانی ان کے حوالہ کرنا میرے نزدیک نادرست ہے۔

کتبہ عید اللہ المبارک قفوری الرحمانی المدرس  
بمدرسہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی ۲۳ رذو قعدہ ۱۳۶۰ھ

س: قربانی کا چمڑا جانور ذبح کرنے سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟  
ج: قربانی کرنے والا نہ ذبح کرنے سے پہلے چرم قربانی بیچ سکتا ہے نہ ذبح کرنے کے بعد، ہاں بغیر فروخت کئے ہوئے چمڑے سے فائدہ اٹھائے یا فقراء مساکین کو دیدے کہ وہ جس طرح چاہیں اس کو اپنے تصرف میں لائیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "استمتعوا بجلودها ولا تبعوها" (احمد عن قتادة بن النعمان ۱۶/۴) ذکرہ الحافظ فی الفتح ۵/۵۵۷، ولم يتعقبه مع جرى عادته بتعقب مافيه ضعف، ہاں عند الخفیۃ چرم قربانی فروخت کر کے اس کی قیمت صدقہ کرنی جائز ہے۔ "وقال ابو حنیفۃ: یبیع ماشاء منها ویصدق بثمنه" (مغنی ۱۳/۳۸۲)۔

(محدث دہلی)

س: بقر عید کی اتیس تاریخ تک قربانی کرنے کا ثبوت ہے، اگر قربانی کی جا دے تو مردہ سنت کو زندہ کرنا ہے یا نہیں؟  
ج: کسی صحیح مرفوع روایت سے آخر ذی الحجہ تک قربانی کا ثبوت نہیں ملتا اس کو سنت سمجھنا غلط ہے۔  
(محدث ج: ۲: ۱۰ صفر ۱۳۶۶ھ/ جنوری ۱۹۴۷ء)



☆ حضرت مولانا محمد بشیر صاحب سہوانی رحمہ اللہ کا فتویٰ بابت مدت قربانی معلوم ہے، میری تحقیق اور مسلک اس بارے میں وہی ہے جو جمہور علمائے اہل حدیث اور اہام شافعی وغیرہ کا ہے۔ مولانا محمد بشیر سہوانی کے مذکورہ فتوے کا مفصل جواب اور اس کی بھرپور تنقید حضرت شیخ حسین بن محسن النصارى خزرجی کے قلم سے ”اقامة الحجۃ فی الرد علی من أجاز التضحية الی آخر ذی الحجۃ“ کے نام سے ان کے مطبوعہ ”فتاویٰ بنام نور العین من فتاویٰ الشیخ حسین“ (از ص ۲۲۹ تا ص ۲۹۴) میں موجود ہے اس کے آخر میں حضرت میاں صاحب دہلوی، حضرت مولانا رحیم آبادی، حضرت حافظ صاحب غازی پوری، مولانا ابو محمد ابراہیم آردی کی تائید و تصدیق و تحسین بھی مذکور ہے۔ فتاویٰ نور العین علی گڑھ یونیورسٹی کے کتب خانہ میں موجود ہوگا۔ اسے ضرور ملاحظہ کریں۔

عبید اللہ رحمانی

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۱۱۲)

س: مرغ کی قربانی جائز ہے یا نہیں؟

ج: مرغ کی قربانی کسی صحیح یا ضعیف مرفوع حدیث سے ثابت نہیں، اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ کرام میں اکثر غریب تھے، لیکن آپ نے کبھی کسی کو عام یا خاص طور پر مرغ کی قربانی کا حکم نہیں دیا۔ اس لئے مرغ کی قربانی کو سنت نبوی کے خلاف سمجھتا ہوں، طریقہ نبوی یہ ہے کہ اونٹ، یا گائے، یا بکرے، یا بھیڑ، یا دنبہ کی قربانی دی جائے۔ اگر آپ محبت سنت رسول ہیں تو مذکورہ بالا جانوروں کی قربانی دیجئے۔

عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی

المدرس بدستہ دار الحدیث الرحمانیہ، بدلی

س: قربانی کے جانور میں عقیقہ کا حصہ بھی ملایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ مثلاً چھ حصے قربانی کے اور ایک حصہ عقیقہ کا دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

مولانا رؤف احمد عمری، باونابیری فیکٹری مدراس

ج: قربانی کے جانور میں عقیقہ کو شامل کرنا نہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور نہ ہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے، عقیقہ کے لئے پورا ایک جانور ہونا چاہیے۔ خواہ چھوٹا جانور (بکری، بھیڑ یا دنبہ وغیرہ) ہو یا بڑا جانور۔ بڑے جانور میں قربانی میں قربانی کے ساتھ عقیقہ کو شریک کرنا محض قیاسی چیز ہے۔ اس بارے میں مزید تفصیل کے لئے علامہ ابن القیم کی کتاب تحفة المودود بأحكام المولود کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری ۹ ربیع الاول ۱۴۱۲ھ

(نور توحید جمنڈ انگریز نیپال، ۱ اپریل ۱۹۹۷ء)

س: سوال یہ ہے کہ ہم لوگ بیل ذبح کرنے والے کو ذبح کرائی دیتے ہیں خواہ بقر عید ہو یا عقیقہ ہو، اور خوشی سے نہیں دیتے بلکہ ذبح کرنے والا طلب کرتا ہے کہ بیس روپیہ یا تیس روپیہ دو تب ہم ذبح کریں گے، تو اس کا طلب کرنا اور ہم لوگوں کا دینا کیسا ہے؟ کیا اس کا طلب کرنا جائز ہے؟ حرام ہے؟ اور کیا ہم لوگوں کا مفت ذبح کرنا جائز ہے؟

انعام الحق، موضع پہڑی ڈیہ، دمکا، بہار

ج: قربانی یا عقیقہ کا جانور ذبح کرنے کی اجرت طلب کرنا اور ذبح کرنے کی اجرت دینا درست اور جائز ہے، ذبح کرنے کی اجرت دینے اور لینے میں شرعاً کوئی کراہت اور قباحت نہیں ہے، قرآن کریم اور احادیث سے اس کی ممانعت اور کراہت ثابت نہیں ہے اور نہ ہی کسی صحابی وغیرہ سے کراہت و ممانعت وغیرہ کا فتویٰ منقول ہے، بلکہ مطلق کسی بھی حلال جانور کے ذبح کرنے کی اجرت کے جواز کا فتویٰ کتب فقہ میں مذکور ہے۔

”لو استاجر بذبح شاة او غیرها یجوز“ کذا فی العالمگیریہ وغیرہا من کتب الفقہ .

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری ۱۲/۱۶/۱۴۱۰ھ

(نور توحید، جہنڈا نگر، نیپال اپریل ۱۹۹۷ء)

س: کیا قربانی اور عقیقہ کے گوشت سے شادی میں مہمانوں کی ضیافت کی جاسکتی ہے؟

(۲) قربانی کا گوشت غیر مسلم حکام، افسران اور امراء یا فاسق و فاجر مسلمانوں کو دیا جاسکتا ہے؟

ج: قربانی شرعاً ایک مالی قربت اور طاعت و عبادت ہے، اور یہ قربت و عبادت اس وقت ہوگی جبکہ قربانی کرنے والے کی نیت اور اس کا مقصود اصلی اور بالذات، محض اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کے لیے معینہ دنوں میں بے عیب قربانی کے جانور کا خون بہانا ہو، گوشت کھانا اور کھلانا مقصود اصلی نہ ہو، ورنہ وہ گوشت کھانے کا جانور ہو کر رہ جائے گا، قربانی کا جانور نہیں ہوگا۔

عقیقہ کا اصل اور صحیح وقت بچہ کی پیدائش کا ساتواں دن ہے اور ایک ضرور روایت کے مطابق اس کے بعد چودھواں اور اکیسواں دن ہے، بغیر عذر معقول اور مجبوری کے عقیقہ ساتویں دن سے اٹھا کر آگے کسی اور دن کرنا ٹھیک نہیں ہے، اور قربانی دسویں ذی الحجہ کو زیادہ افضل ہے بہ نسبت ۱۱ یا ۱۲ یا ۱۳ کو کرنے کے۔ لہذا عقیقہ کو ساتویں دن اٹھا کر شادنی کے موقع پر کرنا غلط کام ہے۔ اسی طرح قربانی کو پہلے دن سے جو بہر حال افضل ہے، محض شادی کی دعوت کے ارادے سے موخر کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ ایسا کرنا علامت ہے اس امر کی کہ قربانی کرنے والے کی نیت قربانی کرنے سے خالص طلب رضا الہی نہیں ہے، بلکہ تبغاً ایسا کر لیا جائے تو چنداں مضائقہ نہیں یعنی کبھی قربانی کے معینہ دنوں میں سے کسی دن شادی رکھ لی جائے، اور قربانی کے گوشت سے دعوت کا فائدہ اٹھالیا جائے تو مضائقہ نہیں ہوگا۔

قربانی کے گوشت کے بارے میں بہتر یہ ہے کہ اس کو تین حصے کیے جائیں، ایک حصہ: گھر والوں کے لیے، دوسرا حصہ: دوست و احباب و قرابت داروں کے لیے، اور تیسرا: فقرا و مساکین اور سائلین کے لیے۔

قربانی کا گوشت غیر مسلم اور بے عمل ضرورت مند بلکہ بد عمل مسلمان کو دیا جاسکتا ہے۔ هذا ما عندی والعلم عندا للہ تعالیٰ

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری ۷ محرم ۱۴۹۵ھ

(نور توحید جہنڈا نگر نیپال، مئی جون ۱۹۹۰ء)

☆ عقیقہ بلاشبہ سنت موکدہ ہے۔ قدرت اور وسعت ہوتے ہوئے چھوڑنا نہیں چاہیے۔ اگر کسی واقعی مجبوری اور عذر کی وجہ سے وقت مقررہ پر نہ کیا جائے۔ واس کے بعد جب کبھی موقع ملے کر دینا چاہیے۔ رہ گئی بات کہ کرنے اور نہ کرنے پر کیا حکم مرتب ہوتا ہے؟ تو کرنے پر کسی خاص ثواب اور اجر وغیرہ کا ذکر نہیں آیا ہے اور نہ کرنے پر یہ جملہ کچھ روشنی ڈالتا ہے: ”لا أحب العقوق“ اور عقیقہ کی حکمت و فلسفہ معلوم کرنے کے لئے امام ابن القیم کی کتاب ”تحفۃ المودود“ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

عبید اللہ رحمانی

نقوش شیخ رحمانی: ص ۳۸-۱۳۹

س: زید نے اپنے لڑکے کا عقیقہ سخت جاڑے کی وجہ سے اکیسویں دن کرنا چاہتا ہے کیا ایسا کرنا جائز ہے؟

عبد العزیز سارن

ج: جائز ہے مگر سنت کے خلاف ہے، کیوں کہ صحیح احادیث کے مطابق عقیقہ کا اصل وقت ساتواں دن ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”کل غلام رهینه بعقیقته، تذبح عند یوم سابعه، رواه الخمسة وصححه الترمذی“ قال: الشوکانی: ”فيه دليل على أن وقت العقیقة سابع الولادة، وأنها تفوت بعده، وتسقط إن مات قبله، وبذلك قال مالک“ (نبیل الأوطار ۵/۲۲۵)۔

ہاں حضرت اسماء بنت یزید (أخرج حديثها أحمد في مسنده (۱)، والطبرانی في الكبير، ورجاله محتج بهم جامع أزهري، اور حضرت بريد: أخرج حديثه أحمد في مسنده (۲) والبيهقي (۳) والطبرانی في الصغير (۴) والأوسط، قال في مجمع الزوائد ۵۹/۴: ”وفيه اسماعيل بن مسلم المكي، وهو ضعيف، لكثرة غلطه ووهمه“ کی حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ساتویں دن اور اکیسویں دن بھی عقیقہ کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد کے دن محض جواز کا درجہ رکھتے ہیں۔ (محدث دہلی)

س: یہ مشہور ہے کہ جس کا عقیقہ نہ ہوا ہو وہ قربانی نہیں دے سکتا کیا یہ صحیح ہے؟ ایسا شخص اپنے عقیقہ سے پہلی قربانی دے سکتا

ہے یا نہیں؟

محمد بادشاہ امبور

ج: اگرچہ عقیقہ کا اصل وقت ساتواں دن ہے لیکن اگر کسی کا عقیقہ نہ ہوا ہو تو وہ بڑا ہو کر خود اپنا عقیقہ کر سکتا ہے (بزار طبرانی وابوالشیخ عن انس) (۵) اور قربانی عقیقہ پر موقوف نہیں ہے پس ایسا شخص اپنے عقیقہ سے پہلی قربانی دے سکتا ہے۔ (محدث دہلی ج: ۹، ش: ۸، ذی القعدہ ۱۳۶۰ھ / دسمبر ۱۹۴۱ء)

(۱) مسند احمد ۶/۴۵۶ (۲) مسند احمد ۵/۳۵۵ (۳) السنن الكبرى ۳/۳۰۳ (۴) المعجم الصغير ۱/۲۵۶ (۵) مجمع الزوائد

۵۹/۴، السنن الكبرى ۳۰۰/۹



س: ایک شخص نے ایک بکرا خرید لیا اور اس کو غیر اللہ کے نام پر مشہور کر دیا، ایک یا دو مہینہ اس کی پرورش کرتا رہا، بعد ازاں کسی عالم ربانی کی صحبت سے اس کو خداوند کریم نے ہدایت دیدی اور وہ اپنے عقیدہ شرکیہ سے تائب ہو گیا اور کہتا ہے کہ میں یہ بکر اللہ دوں گا۔ کیا یہ بکر عند اللہ حلال ہے؟

ج: اگر یہ شخص اپنے شرکیہ عقیدہ سے تائب ہو گیا ہے اور تقرب لغیر اللہ کا قصد و ارادہ وہ دل سے دور کر دیا ہے اور اب محض اللہ کے تقرب کی نیت ہے، اور اسی نیت سے بکرے کو ذبح بھی کرے تو اس کا کھانا شرعاً حلال ہوگا۔ پہلی نیت کا عدم اور لغو ہو جائے گی اور یہ ذبیحہ بلاشبہ حلال ہوگا۔ ایسے جانور کی حلت و حرمت میں اعتبار اور لحاظ نیت کا ہے۔ نیت بدل جانے سے حکم بھی بدل جائے گا۔

(محدث دہلی، ج: ۱۰، اش: ۱۰، صفر ۱۳۶۶ھ/ جنوری ۱۹۴۷ء)

س: زید نے ازراہ جہالت ایک بکرا شیخ سدو کے نام منسوب کیا یا کچھ مٹھائی غیر اللہ کے نام سے بولی۔ بکر نے اُسے سمجھا یا خدا نے اسے ہدایت دی اور یہ تائب ہو گیا۔ اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ اس منذر لغیر اللہ بکرے کو زید توبہ کے بعد خدا کی راہ میں قربان کر سکتا ہے یا خود کھا سکتا ہے یا نہیں؟ استفسار کے سارے گوشوں پر غور فرما کر دلائل کے ساتھ جواب تحریر فرمائیں تاکہ پیچیدگی باقی نہ رہ جائے۔

ج: شیخ سدو کے نام منسوب کیا ہوا بکرا، یا مٹھائی اسی طرح شیخ کبیر احمد کے نام منسوب کی ہوئی گائے، توبہ کر لینے یعنی: تقرب لغیر اللہ کی نیت مرتفع ہو جانے کے بعد بالاتفاق حلال ہے۔ منسوب کنندہ تائب کو اختیار ہے کہ اس نیت تقرب لغیر اللہ سے توبہ اور اس توبہ کی تشہیر کے بعد، اللہ کے نام پر ذبح کر کے خود کھائے یا فقراء و مساکین کو صدقہ و خیرات کر دے۔ خلاصہ یہ کہ صورت مسئلہ میں زید بعد توبہ یہ بکر اللہ کے نام پر ذبح کر کے خود کھائے یا فقراء و مساکین کو دیدے، دونوں صورتیں جائز ہیں۔ علمائے اہل حدیث و دیوبند یہ و بریلویہ ہر سہ کے نزدیک۔

تحقیق آیت: ”وما اهل به لغیر اللہ“ و دلائل بریلویہ:

برجواز مثل ایں ذبیحہ مطلقاً قبل از توبہ بیت تقرب لغیر اللہ و بعد توبہ، عنوان میں ذکر کردہ آیت کا ٹکڑا قرآن کریم میں چار جگہ مذکور ہے۔ (۱) سورہ بقرہ (۱۷۳) میں: ”ما اهل به لغیر اللہ“ (۲) سورہ مائدہ (۳) میں: ”وما اهل لغیر اللہ به“، (۳) سورہ انعام (۱۳۵) ”اؤفسقا اهل لغیر اللہ به“، (۴) سورہ نحل (۱۱۵) ”ما اهل لغیر اللہ به“۔

جمہور مفسرین نے اس آیت میں ”اہلال“ سے مراد رفع صوت عند الذبح لیا ہے۔ پس ان کے نزدیک اس آیت کا معنی یہ ہوا کہ جو چیز غیر اللہ کے نام سے ذبح کی جاوے وہ حرام ہے۔ بریلوی مولوی صاحبان کہتے ہیں کہ: مفسرین کی اس تصریح سے معلوم ہوا کہ اس جانور کی حرمت کا مدار عند الذبح غیر اللہ کا نام لیا جانا ہے۔ پس اگر ذبح کنندہ کے دل میں وقت ذبح یا اس سے پہلے نیت کچھ بھی ہو، لیکن ذبح کے وقت باقاعدہ بسم اللہ شریف پڑھ کر ذبح کرے، تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ کیوں کہ علت حرمت (یعنی عند الذبح غیر اللہ کا نام لیا جانا)

نہیں پائی گئی۔ یہ ان کی پہلی دلیل ہے۔

**دلیل دوم:** گوشت پکا کر مردوں کے نام لے کر صدقہ کرنا بلاشبہ بالاتفاق جائز ہے۔ اور شیخ سدو، یا شیخ کبیر احمد یادگیر مردہ اولیاء کے لئے نامزد کردہ جانور ذبح کرنے والے بھی یہی قصد وارادہ کرتے ہیں۔ پس دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہ رہا اور پہلی صورت کی طرح یہ مختلف فیہ صورت بھی جائز ہوگی۔

**دلیل سوم:** ”من ههنا علم أن البقرة المنذورة للأولياء، كما هو الرسم في زماننا حلال طيب، لأنه لم يذكر اسم غير الله وقت الذبح، وإن كانوا يندرونها لهم“ کذا فی التفسیر الأحمدی للملا جیون الحنفی۔

**دلیل چہارم:** سائد وغیرہ کا کھانا حلال ہے مطابق آیات ذیل: ”قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم، وحرّموا ما رزقهم الله افتراء على الله“ (الأنعام: ۱۴۰)، جامع البیان، مدارک، ابوالسعود میں: ”ما رزقهم الله“ سے ”بحار و سوانب“ مراد بتایا ہے۔ معلوم ہوا کہ: یہ آیت سائبہ وغیرہ حرام کرنے والوں کے بارہ میں نازل ہوئی ہے:

”يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشياطين“ (البقرة: ۱۶۸)، جمل، جامع البیان، تفسیر کبیر، ابوالسعود میں لکھا ہے کہ یہ آیت سائبہ وغیرہ حرام ٹھہرانے والوں کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔

”ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام، ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب“ الخ (المائدة: ۱۵۳)، تفسیر کبیر، مدارک، جامع البیان، کی عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ اس آیت سے مقصود محرّمین سائبہ وغیرہ کی تردید ہے۔ یعنی: یہ بتانا مقصود ہے کہ ان کے اس فعل سے جانور میں حرمت نہیں پیدا ہوتی اور وہ مثل سابق حلال ہے۔ ونیز صحیح مسلم میں ہے: ”عن عياض بن حمار المجاشعي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم في خطبته: ألا إن ربّي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم، مما علمني يومي هذا كل مال نحلته عبداً حلال له، وإنّي خلقت عبداً حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم“ الحديث (۱)۔

حاصل مطلب یہ ہے کہ آل حضور ﷺ نے فرمایا: ”میرے رب نے حکم دیا ہے کہ تم کو جو بات نہ معلوم ہو وہ بتلاؤں، اس میں سے یہ ہے کہ بندے کو جو چیز میں نے دی ہے وہ حلال ہے، مگر شیاطین آتے ہیں اور میری حلال کی ہوئی چیز حرام کر دیتے ہیں۔“

**لمعات میں ہے:** ”قوله: حلال له: لا يستطيع أن يحرّمه من تلقاء نفسه، هو إنكار لما حرموا على أنفسهم من البحيرة والسائبة والوصيلة“۔

لمعات میں اس کی تشریح یوں کی گئی ہے کہ: ”بندے کے لئے جو چیز حلال من عند اللہ ٹھہرائی گئی ہے اس میں بندے کو اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے اسے حرام کرے۔“

دراصل جن لوگوں نے بحیرہ سائبہ، وسیلہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا ان کے اس فعل کی تردید کی گئی ہے۔

پس جس طرح ان آیات کی رو سے سائڈ وغیرہ حلال ہے، اسی طرح شیخ سدو، یاسید کبیر احمد کے نام چھوڑا ہوا بکرایا گئے بھی حلال ہوگی، کیوں کہ دونوں غیر اللہ کے نام منسوب اور متروک ہونے میں برابر ہیں۔ بریلوی کہتے ہیں کہ: ان ہر چہار دلائل سے معلوم ہوا کہ یہ بکر مطلقاً حلال ہے خواہ منسوب کنندہ اپنے اس فعل سے تائب ہو یا نہ، ان دلائل کی تردید استقلالاً آگے آئے گی۔

تحقیق آیت: ”ما اهل به لغير الله“ مطابق مذہب حق وجوابات مخالفین۔

لغت میں ”الہلال“ کے معنی مطلق رفع صوت کے ہیں یا مطلق نام زد کر دینے کے۔ کما لا یخفی علی من له أدنی ممارسۃ بکتاب اللغة، وموارد مادة هذا اللفظ فی الحديث والأدب العربی۔ پس آیت کے معنی یہ ہوئے: ”اور اللہ نے اس جانور کو حرام کیا ہے جو بہ نیت تقرب و تعظیم غیر اللہ کے لئے نام زد کر دیا گیا ہو، یا اس چیز کو جو اللہ کے سوا اور کسی کے نام سے پکاری گئی ہو۔“ اس تحقیق کی رو سے ثابت ہوا کہ جانور یا کسی چیز کی حرمت کی علت اور مناسط، غیر اللہ کے تقرب و تعظیم کی نیت سے غیر اللہ کے نام سے اس جانور یا چیز کو نام زد کر دینا ہے۔ پس اگر ایسے جانور کو جسے غیر اللہ کے تقرب و تعظیم کے لئے نام زد کر دیا گیا ہے۔ اسی غیر اللہ کی تعظیم و تقرب کی نیت دل میں رکھ کر ذبح کیا جائے تو وہ حرام ہوگا (عند جمهور المحدثین والفقهاء الحنفیۃ)، عام ازیں کہ وقت ذبح اللہ کا نام لیا جائے یا نہ۔ بوقت ذبح بسم اللہ کہنے سے وہ حلال نہ ہوگا۔ جب کہ دل میں نیت غیر اللہ کے واسطے ذبح کرنے کی ہے، اس لئے کہ عوام ایسے جانور کے ذبح میں غیر اللہ کی تعظیم و تقرب کا قصد کرتے ہیں اور محض عادتاً و رسماً بسم اللہ بھی پڑھتے ہیں، اور اعتبار نیت کا ہے، نہ ظاہری الفاظ کا۔ ”إنما الاعمال بالنیات“۔

**جواب دلیل اول:** شاہ عبدالعزیز قدس سرہ فرماتے ہیں: ”لفظ ایں است کہ در چہار جا از قرآن مجید وارد شدہ تامل باید کرد کہ ”ما اهل به لغير الله“ فرمودہ نہ ما ذبح باسم غیر اللہ، پس ذبح کردن بنام خدا ہمراہ شہرت دادن، و آواز بر آوردن بآنکہ فلانی گاؤ و خفانی بز برفلانی می کنند۔ بیچ نمی کند و گوشت آں جانور حلال نمی گردد۔“

واہل را بر ذبح حمل کردن خلاف لغت و عرف است ہرگز ”الہلال“ در لغت عرب و عرف آن دیار و آں وقت بمعنی ذبح نیامدہ در بیچ شعرہ بیچ عبارت بلکہ ”الہلال“ در لغت عرب بمعنی بلند کردن آواز و شہرت دادن است، چنانکہ اہلال اہلال و اہلال طفل نو تولد، و اہلال بمعنی تبلیغ و غیر ذلک مستعمل است، و اگر کے گوید اہللت للہ بمعنی ذبح اللہ ہرگز فہمیدہ نخواہد شد“ (تفسیر فتح العزیز ص: ۶۹۲)

خلاصہ یہ ہے کہ اہلال کے معنی ذبح کرنے کے نہیں ہیں۔ پس جو جانور غیر اللہ کے لئے نام زد کر دیا گیا اور تقرب لغیر اللہ کی نیت موجود ہے اور بوقت ذبح اللہ ہی کے نام پر ذبح کیا جائے پھر بھی یہ جانور حلال نہ ہوگا۔

باقی رہا مفسرین کا ”ما اهل به لغير الله“ کے معنی ما ذبح لغیر اللہ یا ذبح علی اسم غیر اللہ کے ساتھ بیان کرنا، یعنی عند الذبح کی قید بڑھانی، سو اس کا یہ ہے کہ: اس تفسیر سے حصر لازم نہیں آتا، بلکہ یوں کہا جائے گا کہ اسی حرام کا ایک فرد یہ بھی ہے۔ چوں کہ جاہلیت میں اسی کا رواج زیادہ تھا، اس لئے یہ تفسیر کر دی گئی، غایت مافی الباب یہ تفسیر مذکور دوسرے فرد سے ساکت رہے گی اور اس میں کچھ حرج نہیں جبکہ اس کی حرمت کے اور دلائل موجود ہیں۔ کما سیاتی۔



دوسرا جواب یہ ہے کہ: آیت عام ہے اس کی تحقیق بقید ذبح، بغیر دلیل کے جائز نہیں ہو سکتی کیوں کہ اطلاق کی تقيید عند اہل الاصول نسخ ہے، اور نسخ جب حدیث ظنی (خبر واحد مرفوع صحیح) سے نہیں ہو سکتی عند اہل الاصول، تو کسی کے قول سے جوادلہ اربعہ میں سے نہیں ہے کیوں کر ہو سکتی ہے۔ پس مفسرین کے قول کی توجیہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتی کہ یہ قید احترازی نہیں ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ اس وقت جاہلیت میں وقت ذبح بھی غیر اللہ کا نام لیتے تھے، پس یہ قید بطور بیان عادت جاہلیت ہے نہ احترازی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ: سورہ مائدہ میں ”ما اهل لغير الله به“ کے بعد ”ما ذبح على النصب“ جدا فرمایا ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے مفہوم میں فرق ہے۔ یعنی: اول سے مراد یہ ہے کہ جس کو غیر اللہ کے تقرب و تعظیم کے لئے غیر اللہ کے نام سے پکارا اور شہرت دیا گیا ہو وہ حرام ہے، عام ازیں کہ وقت ذبح غیر اللہ کا نام لیا جائے یا اللہ کا نام۔

**جواب دلیل دوم:** حضرت شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں: برائے فہمائیدن ایشاں، یک نکتہ کافی است کہ بایشاں باید گفت کہ، ہر گاہ شاذ ذبح کردن جانور بنام غیر خدا نذرمی کنید، عوض آں جانور گوشت یہاں مقدار خریدہ و پختہ بمقراء بخورائند در ذہن شما آں نذر اشدود یانہ۔ اگر آدمی شود راست می گوئید کہ مقصود شاذ ذبح غیر از گوشت خورائندن برائے مردہ نبود، والا تقرب بذبح نذر، او کرده آید، و شرک صریح لازم می آید، و نیز اگر اہل را بر ذبح حمل کرده شود پس ذبح لغیر اللہ مراد خواہد شد ذبح باسم غیر اللہ از کجا فہمیدہ شود، تا مدعا ایں مردم حاصل شود، پس دریں عبارت ”اہلال“ را بمعنی ذبح گرفتن باز اسم غیر اللہ بجائے لغیر اللہ ساختن تحریف کلام الہی می رسد۔

خلاصہ یہ کہ دونوں صورتوں میں بون، بعید اور فرق عظیم ہے۔ صورت مختلف فیہ میں کوئی منسوب کنندہ بجائے اس جانور کے اس سے دونی قیمت کی چیز سے بھی ایصال ثواب کے لئے تیار نہیں ہوتا، اور استبدال میں اندیشہ ان بزرگوں کی ناراضگی کا سمجھتا ہے، جس سے صاف ظاہر ہے کہ مقصود ایصال ثواب نہیں ہے، بلکہ تقرب و تعظیم اس بزرگ کی ہے پس قیاس باطل ہے۔

**جواب دلیل سوم:** اس کا جواب خود اس کے منہیہ سے ظاہر ہے کہ ملا جیون نے تاویل ایصال ثواب کی بنا پر حلت کا حکم لگایا ہے اور بلا تاویل حلال نہیں کہتے، جیسا کہ اس قسم کی تاویل سے امام نووی نے حدیث: ”لعن اللہ من ذبح لغير الله“ کی شرح میں مذہب تقدوم الامیر کی حرمت (اگرچہ بوقت ذبح اللہ کا نام لیا گیا ہو)، شیخ ابراہیم مروزی شافعی کے قول سے نقل کرنے کے بعد رافعی کا قول نقل کیا ہے، تو جہاں یہ تاویل یقیناً منفی ہو اس کو کیسے حلال کہا جائے گا؟ اور عوام کا یہ فعل یقیناً قابل تاویل نہیں ہے۔ کما مرفی جواب الدلیل الثالث۔

نیز ملا جیون کو یہاں ہدایہ کی اس عبارت سے دھوکہ ہوا ہے اور اس کے سمجھنے میں غلطی اور غفلت ہو گئی ہے۔ قول ملا جیون المذکور مبنی علی الغفلة عن قول صاحب الہدایہ ۴/۲۲۰: (والثالثہ: أن یقول مفصولاً عنہ صورة ومعنی، بأن یقول قبل التسمیة، وقبل أن یضحی الذبیحة أو بعدہ، فهذا لا بأس بہ، لما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال بعد الذبح: اللهم تقبل هذه عن أمة محمد، ممن شهد لك بالوحدانية ولی بالبلاغ، والشرط: هو الذکر الخالص المجرد: علی ما قال ابن مسعود: جردوا التسمیة“۔ انتہی۔

والدلیل علی غفلة صاحب التفسیر الأحمدي عن هذا القول، أن الانفصال المعنوی، كيف يتصور إذا كان النذر للأولياء؟، فإنه عين التقرب لهم، ففیتهم دائمة إلى وقت الذبح، فلا انفصال معنی أصلاً، لما تقرر فی قواعد الفقه من استدامة النية إلى آخر العمل.

وأيضاً ونقل صاحب الهدایة المسئلة، فيما إذا لم يكن المذكور مقروناً بقصد التقرب إلى الغير، وذكر ذكراً مجرداً من غير قصد التقرب إلى غير الله، فهو بمعزل عن مسئلتنا الموضوعة، فيما كان فيه التقرب إلى غير الله تعالى، فإنها حرام مطلقاً، فغفل صاحب التفسیر الأحمدي، ولم يفرق بين الذكر المجرد الذي وضع صاحب الهدایة المسئلة فيه، وبين ما قصد التقرب فيه إلى غير الله الذي وضعنا المسئلة فيه، وأین هذا من ذاك؟ فافهم وتأمل بالتأمل الصادق.

**جواب دلیل رابع:** بے شک ان آیات واحادیث سے سائنڈ کی حلت ثابت ہے، اور اگر سائنڈ چھوڑنے والے اجازت دیں اور کھانے سے ناراض نہ ہوں، جو علامت ہے اس کے ساتھ ان کے حق کے باقی نہ رہنے کی، تو مسلمان اس کو کھا بھی سکتے ہیں لیکن سائنڈ پر منذر لغیر اللہ کو (شیخ سدوکا بکریا سید احمد کبیر کی گائے یا اور کوئی چیز) قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ جاہلیت کے زمانہ میں کفار کی تحریم سائبہ و صیلہ اور اس تحریم مدعی میں فرق ہے، بچند وجوہ:

**اول:** یہ کہ وہاں تحریم کا معنی ہے: ایسا فعل کرنا جس سے حرمت پیدا ہو جائے، جیسے: خود سائنڈ وغیرہ کو چھوڑنا، اور یہاں تحریم کے معنی ہیں کہ: جب کوئی ایسا فعل کرے تو حرمت کا حکم ہو جائے گا۔

**دوسرے:** ان کی تحریم اس جانور کے ادب و تعظیم کے اعتقاد سے تھی، اور یہ تحریم اس جانور کے خُبث و نجاست سے ہے۔  
**تیسرے:** یہ کہ وہ تحریم ان کے اعتقاد میں مؤبد تھی کہ کسی طرح قابل ارتقاء نہ تھی اور یہ تحریم غیر مؤبد ہے کہ جب توبہ کرے مرتفع ہو جائے، اور مرتفع کر دینا واجب بھی ہے، پس اس تحریم کی نفی، یا انہی، یا انکار سے اس تحریم کی نفی لازم نہیں آتی۔

**دلیل اصل جواب:** آیت کے جو معنی ہم نے بیان کئے ہیں، اس کو شاہ عبدالعزیز صاحب نے بھی اختیار کیا ہے ملاحظہ ہو، تفسیر فتح العزیز ۱/۶۹۱ بابت تفسیر آیت مذکورہ۔ منذر لغیر اللہ کی حرمت کی اصلی علت اور عدم اباحت کا مناط قصد تقرب غیر اللہ کا ارادہ و نیت تعظیم غیر اللہ کی ہے، پس جب تک اس جانور کے متعلق یہ نیت ہوگی حرمت قائم رہے گی، اور جب دل سے یہ نیت دور کر دی جائے تو بوجہ عدم وارتنافع علت حرمت وہ جانور مباح اور حلال ہو جائے گا۔ مولانا اشرف علی صاحب مرحوم لکھتے ہیں: ”البتہ اگر اس طرح نامزد کر دینے کے بعد اس سے توبہ کر لے تو پھر وہ حلال ہو جائے گا۔“ (تفسیر بیان القرآن ۱/۸۶)۔

مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری مرحوم صاحب بذل الجہود لکھتے ہیں: ”الحق جو جانور مقرب لغیر اللہ کیا گیا ہو حرام ہے تا وقتیکہ غیر اللہ کا تقرب مرتفع نہ ہو حلال نہ ہوگا۔ اگرچہ ذبح کرتے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ذبح کیا ہو۔“ اس عبارت سے واضح ہے کہ اگر کوئی توبہ کرے اور غیر اللہ کے تقرب و تعظیم کا ارادہ مرتفع ہو جائے، تو وہ جانور حلال ہو جائے گا۔

حضرت میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں: ”لیکن اگر کسے جاندارے را برائے ذبح بغیر اللہ مقرر سازد، وعند الذبح قصد تقرب بغیر خدا ازل و در کند، وخالص اللہ آن را ذبح سازد آئے، الآن نیت سابقہ حکم عدم و بطلان خواهد گرفت، و ذبیحہ بیشک حلال خواهد شد زیرا کہ درین باب معتبر وقت ذبح نیت است“ (فتاویٰ نذیریہ ۲/۴۱۶)۔

حضرت شاہ عبدالعزیز قدس سرہ فرماتے ہیں: ”آرے ذکر نام خدا بر آن جانور وقتے فائدہ می دہد کہ قصد تقرب بغیر خدا را ازل و در کردہ و خلاف آں شہرت و آواز دیگر دہند کہ مازین کار برگشتم“ (تفسیر فتح العزیز ۱/۶۹۲)۔

اس آیت کی تفسیر حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے بہترین لکھی ہے۔ کتاب ملے تو ضرور مطالعہ کریں۔ توبہ کے بعد حلت کی دلیل میں یہ حدیث بھی ذکر کی جاسکتی ہے: ”إنما الأعمال بالنیات ولکل امری ما نوى“ (۱) حرمت کا سبب: نیت تقرب بغیر اللہ تھی، اور جب یہ نیت مرتفع ہوگئی تو اب حرمت کی کوئی وجہ نہیں رہی۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”فمن جاءہ موعظۃ من ربہ فانتہی فلہ ما سلف“ (البقرہ: ۲۷۵)۔

امید ہے کہ اس تفصیل کے بعد اس مسئلہ میں کوئی الجھاؤ باقی نہ رہ جائے گا۔

۲۰ فروری ۱۹۳۲ء

(مصباح ہستی/ربیع الاول ۱۳۷۱ھ)

س: حرام مغز حرام ہے یا حلال؟

ج: حلال جانور کا کوئی جز و خواہ آنکھ ہو یا کان، دونوں بیضے ہوں یا آلہ تناسل، غدود ہو یا حرام مغز، حرام یا مکروہ نہیں بلکہ دم مسفوح (جاری خون) کے علاوہ، اس کے تمام اجزاء اور اعضاء حلال ہیں۔  
کیوں کہ دم مسفوح کے سوا باقی اجزاء مذکورہ، خصوصاً مغز کی حرمت یا کراہت پر کوئی معتبر دلیل قائم نہیں اور بغیر کسی شرعی دلیل کے کسی چیز کو حرام یا مکروہ یا مکروہ کہہ دینا مسلمان کا کام نہیں۔

(محدث دہلی، ج: ۹، ش: ۹، ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ/ جنوری ۱۹۳۲ء)

س: نص قرآن: ”إلا أن يكون ميتة او دما مسفوحا“ (الانعام: ۱۴۵) بصیغہ حصر بتلاقی ہے کہ حلال مذبوہ حیوانات میں سوائے دم مسفوح کے اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کا کھانا ناجائز ہو، اور صحاح ستہ میں جو حدیث صحیح کا یہ جملہ ہے کہ ”و ما سکت عنه فعضو“ (۱) اس سے بھی واضح ہے کہ کتاب اللہ نے جس چیز کو ممنوع اور ناجائز نہیں بتایا ہے وہ حلال اور مباح الاکل ہے۔

(۱) البخاری کتاب الایمان باب کیف کان بدء الوحی ۱/۲ و مسلم کتاب الإمارة باب قوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنية (۱۹۰۷/۳/۱۰۱۰)۔



آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں برابر جانور ذبح ہوتے تھے۔ اور عام خوراک عرب کی گوشت تھی، اگر کوئی حصہ مکروہ ہوتا تو ضرور محدثین اپنی کتابوں میں اس کو درج کرتے مگر کہیں نہیں ہے۔ مگر درمختار میں ذیل کی حدیث ہے: ”روی الأوزاعی عن واصل بن أبي جميلة عن مجاهد، قال: كره رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشاة الذكرو والأنثيين والقبل والغدة والمرارة والمثانة والدم“ (۲)، پس عرض یہ ہے کہ اہل حدیث کے علما اسے مانتے ہیں یا نہیں؟، اور اوزاعی جس نے یہ حدیث روایت کی ہے ان کی بھی کوئی کتاب ہے یا نہیں؟، فقہاء کی حدیث قابل عمل نہیں ہے جب تک محدثین کی کتابوں سے ان کا ثبوت نہ ملے؟

ج: مولانا عبدالحی صاحب لکھنؤی اپنے فتاویٰ ۲/۱۰۵ میں لکھتے ہیں کہ: ظواہر کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ کراہت اس کی (حرام مغزی) تنزیہی ہے نہ تحریمی۔ حنفیہ، حرام مغز، خصیتیں، مثانہ، پتا وغیرہ کی کراہت پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں: قال فی الحادیة: والحرام منها واحد، وهو الدم المسفوح، لقوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة والدم) الخ، والباقي من السبعة مكروه، لأنه مما يستخبثه النفس، وماسوى ذلك مباح على أصله، لأن الأصل في الأشياء الإباحة“ انتہی، لیکن یہ دلیل قابل التفات و اعتبار نہیں، کیونکہ جب کسی جانور کو شریعت نے حلال و مباح کر دیا، تو اس کے سارے اجزاء ہمارے لئے حلال و طیب ہیں اور اس کی کوئی چیز حرام و غیر طیب نہیں۔ ہاں جس جز اور حصہ کو خود شریعت نے حرام یا مکروہ بتلایا ہے وہ بلاشبہ حرام یا مکروہ ہوگا، اور ہمارے نفوس اور طبائع کا بعض اجزاء کو مکروہ و خبیث سمجھنا کوئی چیز نہیں کہ نفوس و طبائع مختلف ہیں، اسی لئے شریعت نے حلت اور حرمت اور کراہت و اباحت کے معاملہ میں انسانی نفوس و طبائع کو مرجع نہیں قرار دیا، اور نہ ہم کو اس کی اجازت دی کہ جس چیز کو ہماری طبیعتیں خبیث خیال کریں تو اس چیز کو ہم شرعاً حرام یا مکروہ سمجھیں۔

دوسری دلیل مجاہد کی وہ روایت ہے جو سوال میں درج ہے، لیکن یہ دلیل بھی علماء حدیث کے نزدیک قابل اعتبار نہیں دو وجہ سے اول: اس حدیث کو امام ابو داؤد نے اپنی مراسیل میں روایت کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: ”عن مجاهد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم كره من الشاة سباعا المثانة والغدة والذكرو الحياء والانثيين“ (کتاب المراسیل ص: ۴۵) اور حدیث مرسل کے قابل استدلال ہونے میں علماء سلف کا اختلاف مشہور ہے۔

علماء اہل حدیث کے نزدیک راجح یہ ہے کہ حدیث مرسل حجت نہیں۔ امام شافعی بعض صورتوں میں اس کو حجت مانتے ہیں۔ چنانچہ امام نووی مقدمہ شرح المہذب میں لکھتے ہیں: ”قال الشافعی: واحتج بمرسل كبار التابعين إذا أسند من جهة أخرى أو أرسله من أخذ عن غير رجال الأول، أو وافق قوله الصحابي، أو أفتى أكثر العلماء بمقتضاه“ الخ (قواعد التحديث ۱۲۰)، اور یہ حقیقت ہے کہ ان صورتوں میں سے کوئی صورت بھی مجاہد کی اس مرسل روایت کے بارے میں تحقیق نہیں، پس حدیث مرسل کے بارے میں جن علماء امت نے اعتدال اور تفصیل کی راہ اختیار کی ہے ان کے نزدیک بھی یہ روایت قابل احتجاج نہیں ہوگی۔

(۱) ابو داؤد کتاب الأطعمة باب ما لم يذكر تحريمه (۳۸۰۰) ۴/۱۵۷، (۲) السنن الكبرى ۷/۱۰ وقال: ”هذا منقطع، ورواه عمر بن بن موسى بن وجيه وهو ضعيف، عن واصل بن ابي جميل عن مجاهد، وضعيف الجامع الصغير ۲/۲۳۳ (۶۱۹)، وفيض القدير (۷۱۶۰) سلسلة الاحاديث الضعيفة (۴۲۹۲)۔

(۲) اس مسئلہ روایت کی پوری سند ہمارے سامنے نہیں ہے، معلوم نہیں کہ اس کی سند کیسی ہے؟ اور جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے، ایسی حدیث سے کسی چیز کی حرمت اور کراہت ثابت کی جاسکتی۔ خلاصہ یہ کہ دونوں دلیلیں کراہت کی ناقابل اطمینان ہیں اور دم مسفوح کے علاوہ حلال جانور کی کسی چیز کی حرمت یا کراہت کسی صحیح یا مرفوع روایت سے ثابت نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ: ”وما سکت عنه عفو“ (ابوداؤد وغیرہ)، پس حلال جانور کے تمام اجزاء علاوہ دم مسفوح حلال اور مباح ہیں۔

عبدالرحمن بن عمر والاوازی التتوی ۱۵۸ھ ملک شام کے بہت بڑے امام اور مجتہد فقیہ اور محدث تھے۔ ستر ہزار مسائل اور استفتا کے جواب دیئے۔ ان کی کوئی کتاب نہیں البتہ ان کے بعض رسائل کا تذکرہ کیا جاتا ہے جو دنیا سے ناپید ہو گئے ہیں۔ بے شک فقہاء کی کتابوں میں مندرج حدیث قابل اعتبار نہیں، جب تک کہ ان کی سند نہ معلوم ہو جائے، خواہ یہ فقہاء کتنے ہی جلیل القدر کیوں نہ ہوں، قال علی القاری فی رسالۃ الموضوعات ص: ۴۵ طبع القسطنطنیہ: ”حدیث: من قضی صلوٰتہ من الفرائض فی آخر جمعة من رمضان، کان جابراً لكل صلوٰة فائتة فی عمره إلی سبعین منه، باطل قطعاً، ولا عبرة بنقل صاحب النهاية وغیرہ من بقیة شراح الهدایة، فإنهم ليسوا من المحدثین، ولا أسندوا الحدیث إلی أحد من المخرجین“ انتہی۔ (مصباح ہستی محرم ۱۳۷۲ھ)

س: حدیث ذیل پر عمل کیا جائے یا نہیں؟ اور یہ حدیث کیسی ہے؟ ”عن ابن عمر قال: کان یکرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الشاة سبعا المرارة والمثانة والحیاء والذکرو الأنثیین والغدة والدم، وکان أحب الشاة الیہ مقدمہا، رواہ الطبرانی فی الأول، وراوہ البیہقی فی السنن مرسلًا عن مجاہد، ورواہ ابن عدی والبیہقی عن عائشة وابن عباس“۔

ج: یہ حدیث سند ضعیف ہے۔ علامہ عبدالرؤف المناوی لکھتے ہیں: ”فی سندہ یحییٰ الحمانی وهو ضعیف، (الجامع الأثر)، اور حدیث میں کراہت سے مراد کراہت طبعی ہے نہ کراہت شرعی ہے۔ علامہ عزیزی السراج المنیر شرح الجامع الصغیر میں لکھتے ہیں:

”وکان یکرہ من الشاة سبعا: أى أكل سبع مع كونها حلالاً، لأن الطبع السليم یعافها، وليس كل حلال تطیب النفس أكله“ انتہی، اور علامہ حنفی اس کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: ”والدم أى غیر المسفوح کالكبد والطحال، وأكله من کبد أضحیته لیان الجواز، وإشارة إلی طلب أكل شئی منها، أو الدم المسفوح فحرام، والكلام فی الحلال الذی تعافه النفس“ انتہی (۱)۔

شرعاً کول اللحم جانور کے تمام اجزاء حلال ہیں اور ان کی حلت میں کوئی شبہ نہیں۔ اگر کسی کی طبیعت ما کول اللحم جانور کے اس

حصہ کو جو بول و براز وغیرہ سے متصل ہو اور اس کا منبج و مخرج ہو، کراہت کی بناء پر نہ کھائے تو وہ چیز شرعاً مکروہ نہیں ہو جائے گی، جیسے گوہ شرعاً حلال ہے لیکن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طبعی کراہت کی بناء پر نہیں کھایا (واللہ اعلم)  
(ترجمان دہلی فروری ۱۹۵۷ء)

س: ایک گائے کے بچہ پیدا ہوا جو شکل و صورت میں گائے کی طرح ہے محض دم کتے جیسی ہے اور کھاتا ہے گھاس۔ کیا اس بچہ کو ذبح کر کے کھانا جائز ہے؟

ج: بلاشبہ گائے کا ایسا بچہ حلال ہے اور اس کا کھانا جائز ہے جب یہ بچہ گوشت کے بجائے گھاس کھاتا ہے اور شکل و صورت بھی گائے جیسی رکھتا ہے اور کتے کی طرح بولتا بھی نہیں، اور اور نہ اس کی طرح زبان سے پانی پیتا ہے تو محض دم کتے جیسی ہونے کی وجہ سے نہ حرام یا مکروہ ہو سکتا ہے یہ اور نہ مشکوک۔ گائے شرعاً حلال اور طیب ہے تو اس کی نسل بھی حلال طیب ہوگی۔  
(محدث دہلی، ج: ۱۰، اش: ۱۳۶۱ھ/ نومبر ۱۹۴۲ء)

س: بکری کا بچہ کتے کی مادہ (کتیا) کا دودھ پلا کر پرورش کیا گیا اور اچھا خاصہ خضی تیار ہو گیا کیا اس خضی کا گوشت حلال ہے؟  
ج: ایسے خضی کو اتنے دنوں تک حلال اور پاک چیز کھلائی جائے کہ کتیا کے دودھ کا اثر زائل ہونے کا یقین ہو جائے، اس کے بعد اس کا گوشت کھانا جائز اور حلال ہوگا۔ ”والجدی إذا کان یربى بلسن الأتسان والخنزیر، إن اعتلف أيام فلا بأس، لأنه بمنزلة الجلالة، والجلالة إذا حبست أياماً فعلفت لا بأس بها، فكذا، هذا كذا فی الفتاویٰ الکبریٰ“  
(عالمگیری ۴/۵۲۲)۔

(مصباح ہستی)

س: سائنڈ جو عام طور پر ہندو قوم اپنے رسم و رواج کے مطابق اپنے اموات کے نام پر بغرض ایصال ثواب چھوڑتے ہیں کہ نسل قائم رہے، اس کا کھانا شرع شریف میں حلال ہے یا نہیں؟

اس بارے میں علمائے اہل حدیث مختلف الرائے ہیں۔ فتاویٰ مذریہ ہیں میاں صاحب مرحوم نے حلال لکھا ہے۔  
ج: آپ نے سوال میں لکھا ہے کہ ”ہندو اپنے رسم و رواج کے مطابق اپنے اموات کے نام بغرض ایصال ثواب سائنڈ کو چھوڑتے ہیں کہ نسل قائم رہے۔“

اگر واقعہ یہی ہے جیسا کہ آپ نے لکھا ہے تو ایسا کر دینے سے سائنڈ فی نفسہ حرام نہیں ہوگا۔ کیوں کہ کسی مردے کو ثواب پہنچانے کی نیت سے جانور کو چھوڑ دینے سے وہ جانور شرعاً حرام نہیں ہو جاتا ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی مسلمان اپنی کسی میت کو ثواب پہنچانے کے لئے کوئی جانور بایں طور مخصوص کر دے کہ غریب لوگ اس سے فائدہ اٹھائیں، اور ظاہر ہے کہ ایسا کرنے سے اس جانور کا کھانا حرام نہیں ہو جاتا۔ البتہ چوں کہ اس طرح سائنڈ چھوڑنے والے ہندو اس کو اپنی ملکیت سے باہر نہیں سمجھتے اور ذبح واکل کے تصرف کو برداشت نہیں



کر سکتے، اس لئے اس لحاظ سے اس کا کھانا ممنوع ہے۔

لیکن جہاں تک مجھ کو معلوم ہے بندو سائڈ کو اپنے دیوتاؤں کے نام، ان کے تقرب و تعظیم کی نیت سے چھوڑتے ہیں، ایسی حالت میں یہ سائڈ: ”ما اھل بہ لغیر اللہ“ (المائدہ: ۳) میں داخل ہونے کی وجہ سے فی نفسہ حرام ہوگا، اور جب تک سائڈ کے ساتھ اس کے چھوڑنے والے کی نیت تعظیم و تقرب لہا صنام کی ہوگی اس کا کھانا حرام ہوگا۔

لغت عربی میں ”اہلال“ کے معنی مطلق رفع صوت یا مطلق نامزد کر دینے کے ہیں۔ کسی لغت سے عند الذبح کی قید ثابت نہیں ہے فلا یلغف الی اقوال المفسرین الذین قید وہ بالذبح من غیر دلیل معتبر۔ سائڈ کی حلت پر جو آیات پیش کی جاتی ہیں مثلاً ”یا ایہا الناس کلو مما فی الارض حلالاً طیباً ولا تتبعوا خطوات الشیطن“ (البقرہ: ۱۷۸)، ”ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ“ الخ (المائدہ: ۱۵۳) اور ”قد خسر الذین قتلوا اولادہم سفہا بغیر علم وحرمو ما رزقہم اللہ افترء علی اللہ“ الخ (الانعام: ۱۴۰)، وہ سائڈ پر منطبق نہیں ہوتیں کیوں کہ اس کے چھوڑنے والے جیسے اس کو چھوڑنے کے بعد حرام سمجھتے ہیں ویسا ہی چھوڑنے سے پہلے بھی اس کو حرام سمجھتے تھے، ان کے نزدیک تو اس کا کھانا ہر حالت میں حرام ہے، البتہ سائڈ کر دینے کے بعد اس سے کام نہیں لیتے، پس یہاں تحریم حلال کی صورت متحقق نہیں ہے۔ اور اگر متحقق ہو تو تعارض ادلہ کی وجہ سے احتیاطی الدین کا مقتضی یہ ہے کہ حرمت کو ترجیح ہو۔ ایسی حالت میں میری دیانت یہ کہتی ہے کہ سائڈ کو نہیں کھانا چاہیے۔ واللہ اعلم بالصواب (مصباح ہستی)

☆ حضرت مولانا حافظ عبد اللہ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ بحیرہ (سائڈ) کی حلت کے قائل تھے۔ چنانچہ انہوں نے اس بارے میں ایک رسالہ بھی لکھا تھا۔ شاید وہی رسالہ آپ کے پاس ہے۔ بہر حال یہ مسلک ہمارے نزدیک خلاف ثواب ہے۔ غیر اللہ کے نام پر چھوڑے ہوئے جانور یا اشیاء حرام ہیں۔ ہمارے لئے ان کا کھانا جائز نہیں ہے فقولہ تعالیٰ ”وما اھل بہ لغیر اللہ“ اہل کا معنی مطلق رفع صوت لذكر غیر اللہ علی الشئی للتقرب الیہ ہے واللہ اعلم۔

عبد اللہ الرحمانی ۱/۱۱/۱۳۶۳ھ

محدث بنارس (شیخ الحدیث نمبر)

☆ ”ذی مخلب من الطیر“ کی تفسیر میں: ”ما یصول علی غیرہ ویصیدہ ویعدو بمخلبہ“ مرقوم و ملحوظ ہے۔ ”والمحرم.... وکل ذی مخلب من الطیر، وہی التی تعلق بمخالبا الشئی، وتصیدبھا.... فیدخل فی هذا، کل ماله مخلب یعدو بہ، كالعقاب“ الخ (المغنی ۱/۳، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۳)،

”المراد بذی مخلب: هو سباء الطیر، لأکل ماله مخلب وهو الظفر“ (الزیلعی علی الکنز). طوطا اگر پنچے سے حملہ اور شکار نہیں کرتا تو حدیث میں داخل نہیں ہے۔ اور کوئی دوسری دلیل حرمت کی موجود نہیں ہے۔

عبد اللہ الرحمانی (۱۹۶۴/۴/۱۹۶۴ء)

(الفلاح بھیکیم پور گوئڈہ، علامہ عبد اللہ رحمانی)

نمبر: ۳/۳، ش: ۱۱/۲، ۱۲/۱، جون تا ستمبر ۱۹۹۴/۱۴۱۰ھ

☆ مسئلہ مستفسرہ میں میری رائے اب بھی یہی ہے کہ مچھلی کا شکار جیتا کے ذریعہ ٹھیک نہیں ہے، خواہ یہ جیتا زندہ مچھلی کا ہو یا زندہ مینڈک یا زندہ جونک اور کیچوے کا ہو۔ یہ فعل بلاشبہ بے رحمی اور تعذیب حیوان میں داخل ہے۔ شکار کرنے والوں کا مقصود اگرچہ جیتا کی مچھلی یا مینڈک یا جونک یا کیچوے کو عذاب دینا اور ایذا پہنچا کر مارنا نہیں ہوتا، لیکن ان کے اس صنّیع سے بغیر ان کے قصد و ارادہ کے زندہ جانور کو عذاب دینے اور ان کے ساتھ بے رحمی کرنے کا تحقق پھر موت کا وقوع ہو جاتا ہے۔ شکار کوئی ایسی شرعی ضرورت نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے جیتا کا مذکورہ طریقہ مباح ہو جائے، اس معاملہ میں ملی والے واقعہ اور جیتا کے ذریعہ شکار کے درمیان فرق کرنا صحیح نہیں ہے۔ کسی گاؤں یا محلہ میں کوئی ایسی بلی ہو جو لوگوں کی مرغیاں کھا جانے کی عادی ہو چکی ہو، تو کیا ایسی بلی کو پکڑ کر بھوکی پیاسی رکھنا کہ وہ مر جائے اور مرغیوں کے ضیاع سے نجات مل جائے جائز ہو جائے گا؟

شیر وغیرہ کے شکار کے لئے بکری، بکرایا بھینسا وغیرہ بغیر چارہ اور پانی کے باندھ دینا کہ اس کے چلانے کی آواز سن کر شیر اسے چیرنے پھاڑنے میں مشغول ہو جائے اور شکاری شیر کو گولی کا نشانہ بنا لے، شیر کے شکار کا یہ طریقہ شرعاً درست نہیں ہے۔ یہ دونوں فعل حدیث نبوی:

(۱) ”نہی أن يقتل شئ من الدواب صبراً“ (مسند احمد، مسلم، ابن ماجہ عن جابر). اور حدیث:

(۲) ”نہی عن قتل الصبر“ (أبو داود عن أبي أيوب).

(۳) ”نہی أن تصبر البهائم“ (بخاری، مسلم، أبو داود، نسائی، ابن ماجہ عن أنس): اور حدیث:

(۴): ”لا تتخذوا شيناً في الروح غرضاً“ (مسلم، نسائی، ابن ماجہ عن ابن عباس) کے خلاف ہیں۔

علامہ مناوی ”تصبر البهائم“ کی شرح میں لکھتے ہیں: ”بضم أوله، أي أن يمسك شئ منها، ثم يرمى شئ إلى أن تموت من الصبر، وهي الإمساك في ضيق، يقال: جرت الدابة، إذا حبستها بلا علف، وفي خبر أحمد عن ابن عمر رفعه: من مثل بذى روح، ثم لم يتب، مثل الله به يوم القيامة، قال في الفتح: رجاله ثقات“ اور حدیث: ”لا تتخذوا شيناً في الروح غرضاً“ کی شرح میں لکھتے ہیں: ”أي هدفاً يرمى من السهام ونحوها، لما فيه من العبث والتعذيب“، پہلی تین حدیثیں اپنے عموم و اطلاق کی بناء پر جیتا کے ذریعہ مچھلی کے شکار اور بکری، بکرایا بھینسا وغیرہ کے ذریعہ شیر کے شکار کو بھی شامل ہیں۔

عنبر مچھلی کے واقعہ سے جیتا کے ذریعہ مچھلی کے شکار کے جواز پر استدلال کرنا غلط اور بے خبری کی دلیل ہے۔ بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ موجود ہیں: ”فالقي البحر حوتاً ميتاً، لم يرم مثله، يقال له العنبر“ (فتح ۲۳/۲۹۳).

امام احمد رحمہ اللہ مینڈک اور کیچوے اور کسی بھی ذی روح کے ذریعہ شکار کرنے کو ممنوع سمجھتے ہیں، المغنی ۱۳/۲۸۹ میں ہے: ”وكره

أحمد الصيد بالصفادع، وقال: الضفدع نهى عن قتله، وكره الصيد بالخرطوم، وكل شئ فيه الروح، لما فيه من تعذيب الحيوان، فإن اصطادوا، فالصيد مباح، وكره الصيد بالشباش، وهو طائر يخاط عينه أو يربط من أجل تعذيب“ انتهى.

جیتا کے ذریعہ شکار کی ہوئی مچھلی حرام تو نہیں ہو جائے گی، لیکن چوں کہ اس طریقہ شکار سے حاصل کی ہوئی مچھلی کا کھانا اس غلط اور ممنوع طریقہ پر شکار کرنے کا محرک و معرض ہوتا ہے، اور اس طرح یہ چیز ممنوع کام کے ارتکاب کا باعث بنتی ہے۔ اس لئے ایسی مچھلی کے کھانے سے احتیاط کرنا ضروری ہے۔ هذا ما عندی واللہ أعلم بالصواب.

عبد اللہ رحماني بقلم عبد العزيز

۱۳۹۱ھ/۹/۲۷ مطابق ۱۹۷۱/۱۱/۱۷ء

(الفلاح بھیکم پور گوئدہ ج: ۳/۴، ش: ۱۳/۱۲/۱۱)

جون/ جولائی/ اگست ستمبر ۱۹۹۴ء محرم/ صفر/ ربیع الاول/ ربیع الآخر ۱۴۱۵ھ)

☆ قربانی اور عقیقہ کے لئے نصاب کا مالک ہونا شرط نہیں ہے صرف استماع اور وسعت و قدرت شرط نہیں ہے۔ اہل حدیث کا یہی مسلک ہے۔

چرم قربانی خود اپنے استعمال میں نہ لانا ہو تو اس کا کسی غریب مستحق کو صدقہ کر دینا ہی بہتر ہے۔ ویسے کسی عزیز یا اجنبی کو ہدیہ کرنے میں مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

صدقہ فطر، عشر، زکوٰۃ کی رقم لڑکی کو دینا جبکہ وہ صاحب نصاب ہو، ہرگز جائز نہیں ہے۔ ہاں اس کا شوہر غریب ہو تو شوہر کو دینے میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

زکوٰۃ و فطرہ و عشر کی رقم مستحق کو دینے میں ہرگز کوئی دنیاوی غرض اور منفعت مقصود نہیں ہونی چاہیے۔

عبد اللہ رحماني

۱۹۶۵/۴/۷

(الفلاح بھیکم پور گوئدہ علامہ عبد اللہ رحماني نمبر ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۴ء)

☆ قربانی کا گوشت غیر مسلم امیر و غریب کو بطور ہدیہ و تحفہ کے دیا جاسکتا ہے، جیسے ہم اپنے کسی عزیز اور دوست کو ہدیہ دیتے یا کھلاتے ہیں۔ ایسا کرنا: ”لا تتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء“ (الممتحنة: ۱) کے خلاف نہیں ہے، ہدیہ دشمن کو نہیں کیا جاتا اور ملنے جلنے والے اور پڑوسی غیر مسلم سب کے سب ہمارے دشمن نہیں ہوتے۔

☆ خطبہ کے لئے منبر پر چڑھتے وقت کسی جہت کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، بین الخطبتین قعدہ میں امام کے لئے سر مختصر دعا کرنا



جائز ہے دعا کرے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

عبد اللہ رحمانی

۱۹۶۸/۴/۲۵ء

(الفلاح بھیکم پور گوئڈ علامہ عبد اللہ رحمانی)

نمبر ج: ۴/۳، ش: ۱۱/۱۲/۱۳، ۱۴، جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

☆ لڑکے یا لڑکی کی طرف سے بڑے جانور کا عقیقہ کرنا ہو تو پورا ایک جانور ایک بچے کی طرف سے کیا جائے۔ قربانی کے بڑے جانور کی طرح عقیقہ کے جانور میں حصہ بخرے نہیں لگیں گے، عقیقہ میں مولود کی طرف سے پورا ایک ”دم“ دینا چاہیے، بڑے جانور کے عقیقہ میں حصہ بخر اثابت نہیں ہے، عقیقہ ہو یا قربانی اس میں رائے اور قیاس کو دخل نہیں ہے پس عقیقہ کو قربانی پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔  
ہذا ما ظہر لی والعلم عند اللہ .

امامہ عبد اللہ رحمانی المبارکپوری

۱۲ رذوالحجہ ۱۳۹۹ھ/۳۱ اکتوبر ۱۹۷۹ء

(الفلاح بھیکم پور گوئڈ علامہ عبد اللہ رحمانی)

نمبر ج: ۴/۳، ش: ۱۱/۱۲/۱۳، ۱۴، جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

☆ ایسے بکرے کی قربانی جائز نہیں ہے اور وہ عند اللہ مقبول نہیں ہوتی، اس کا گوشت کھانا درست نہیں ہے۔ گاؤں کے تمام کھیت کھلیان والوں کا، خود یا اپنے اپنے نوکروں کے ذریعہ دن اور رات کے چوبیس گھنٹوں میں اپنے کھیتوں اور کھلیانوں کی حفاظت کرنا بہت مشکل ہے اور اس کا دستور بھی نہیں ہے۔ بل حوتے اور ہنگائی اور گاڑی میں کام آنے والے بیلوں اور دودھ والی بھینسوں کو جس طرح گھروں میں اور گھاریوں میں بند رکھنا اور ان کے چرانے کے وقت چرواہے کا ان کے ساتھ رکھنا ممکن اور آسان ہے اور اس کا دستور بھی ہے، اسی طرح قربانی کے جانوروں کا بھی باندھے رکھنا اور چرواہے کی نگرانی میں ان کو چرانے کے لئے چھوڑنا اور آسان اور ممکن العمل ہے اور حکومت وقت کا نشانہ بھی یہی ہے کہ ہر قسم کے جانور گھروں میں باندھے رکھے جائیں یا چرواہے کی نگرانی میں ان کو چرانے کے لئے چھوڑا جائے، تاکہ دوسرے کے کھیت کھلیان کو نقصان نہ پہنچا سکیں، چنانچہ اس نے جا بجا مویشی خانے (کانچی ہاؤس) قائم کر دیئے ہیں تاکہ دوسروں کی کھیتی نقصان کرنے والے جانوروں کو مویشی خانوں میں بند کر دیا جائے اور جب تک مالکان مویشی مقررہ جرمانہ نہ ادا کر دیں ان کے مویشیوں کو ان کے حوالے نہ کیا جائے، ان حالات میں اپنے جانوروں کو خواہ وہ قربانی کے جانور ہوں یا کوئی اور، دوسروں کے کھیت کھلیان کھانے کے لئے چھوڑ دینا شرعاً ناجائز ہے، کیوں کہ دوسرے کے مال سے اپنے جانوروں کا پیٹ پالنا ہوا، پس ایسے جانور کی قربانی درست نہیں ہوگی۔

ارشاد ہے: ”إن الله طيب لا يقبل إلا الطيب“ اور ارشاد ہے: ”لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفسه“ اور زرقانی لکھتے ہیں: ”قال مالک فی المدونة: فی الإبل والبقر التي تعد فی زروع الناس، قد ضريت ذلك، تغرب وتباع فی بلد لازرع فيه، قال ابن القاسم: وكذا الغنم والدواب، إلا أن يحبسها أهلها عن الناس“ (شرح الموطأ للزرقانی ۳/۷۷)۔

وروی مالک و ابو داود و النسائی و عبد الرزاق و البیهقی عن حرام بن معیصہ عن أبیه: أن ناقه للبراء بن عازب، دخلت حائط رجل فأفسدته، فقصی رسول الله صلى الله عليه وسلم أن حفظ الحوائط بالنهار علی أهلها، وأن حفظ الماشية باللیل علی أهلها، وأن علی أهل الماشية ما أصابت ماشيتهم باللیل. قال الخطابی:

”وهذه سنة رسول الله ﷺ خاصة فی هذا الباب، ويشبه أن يكون، إنما فرق بین اللیل والنهار فی هذا، لأن فی العرف أن اصحاب الحوائط والبساتین يحفظونها بالنهار، ویوكلون بها الحفاظ والنواطیر، ومن عادة اصحاب المواشی أن يسرحوها بالنهار ویردوها مع اللیل إلى المراح، فمن خالف هذه العادة، كان به خارجاً عن رسوم الحفاظ إلى حدود التقصیر والتضييع، فكان كمن ألقى متاعه فی طریق شارع، أو تركه فی غیر موضع جماز فلا يكون علی آخذه قطع“ إلى آخر ما قال فی معالم السنن ۵/۲۰۲۔

امامہ عبید اللہ الرحمانی المبارکپوری

۱۳/ ذوالحجہ ۱۳۹۹ھ ۳۱ اکتوبر ۱۹۷۹ء

(الفلاح بھیکیم پور گوئڈہ، علامہ عبید اللہ رحمانی)

نمبر ج: ۳/۳، ش: ۱۱/۱۲، ۲۱ اکتوبر ۱۹۹۳ء ۱۳۱۵ھ

☆ حقیقہ میں پورا جانور ذبح کرنا چاہیے، چاہے چھوٹا ہو (بکرا/ بھیڑ/ دنبہ) یا بڑا (گائے/ بھیینس)، بڑے جانور میں ایک یا دو حصہ کافی نہیں ہوگا۔ بڑے جانور میں حصہ کو کافی سمجھنا محض قیاسی چیز ہے۔ ساتویں یا چودھویں یا اکیسویں دن حقیقہ کی وسعت نہ ہو تو اس کے بعد جب بھی اس کی وسعت اور قدرت ہو جائے حقیقہ کر دیا جائے۔ حقیقہ والد کے ذمہ بچے کا حق ہے۔ اسے چاہئے کہ اس کے اس حق سے جلد سبکدوش ہونے کی کوشش کرے، بچے کی بسلا مت پیدائش پر دو رکعت شکرانہ کی ادائے کی صحیح ہے۔ ایک سجدہ شکر پر اکتفاء بھی جائز ہے دو رکعت پڑھ لینا اور زیادہ اچھا ہے۔

☆ واجب اصطلاحی اس کو کہتے ہیں کہ: جس کا حکم دلیل ظنی سے ثابت ہو، اور اس کا کرنا ضروری ہو۔ اس کا تارک مستحق عذاب ہوگا۔

”مستحب“ کا کرنا ضروری نہیں ہوتا، کرنے پر ثواب ملتا ہے، نہ کرنے پر عذاب و ملامت کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔

☆ اجنبی بوڑھی عورتوں کو سلام کرنے میں مرد کے لئے مضافتہ نہیں ہے اور جوان عورت کو سلام کرنے میں فتنہ کا اندیشہ ہے۔ اس

لئے اس سے بچنا چاہیے۔ البتہ اگر کسی جگہ جوان اور بوڑھی عورتیں جمع ہوں تو ان سب کو سلام کرنے میں مضائقہ نہیں۔ چار رکعت سنت میں پہلی دو رکعتوں کی طرح تیسری اور چوتھی رکعت کو بھی بھری پڑھنا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

عبد اللہ رحمانی

۱۵/ربیع الثانی ۱۳۹۶ھ

(الفلاح بھیکیم پور گوئڈہ علامہ عبد اللہ رحمانی)

نمبر ج: ۳/۴، ش: ۱۱/۱۲/۱۳ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء، ۱۴۱۵ھ)

☆ حضرت اسماعیل کی عمر ان کو ذبح کئے جانے کے وقت کیا تھی؟ اس کی تعیین کسی صحیح روایت سے ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں اکثر مفسرین کہتے ہیں کہ اس وقت ان کی عمر تیرہ برس کی تھی اور بعض کہتے ہیں کہ سات برس کی تھی۔ قرآن پاک سے اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ ذبح کے وقت وہ خدا کے امر و نہی کو سمجھتے تھے، عقل و تمیز اور اچھے برے کی پہچان رکھتے تھے، قریب البلوغ تھے، اور ان کے اندر اتنی قوت تھی کہ اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ ان کے کاموں میں شریک ہو کر ان کا ہاتھ بٹا سکیں۔ واللہ اعلم بالصواب

کتبہ عبد اللہ المبارکپوری

المدرسہ دار الحدیث الرحمانیہ، دہلی

الأجوبة كلها صحيحة يؤيدها الكتاب والسنة وقول السلف والخلف

احمد الله غفرله مدرس مدرسة دار الحديث رحمانية دلهي

مورخه ۱۹/رجب ۱۳۵۶ھ



## کتاب الإمارة

س : لوگ کہتے ہیں کہ بیعت کرنا سنت ہے، کیا یہ صحیح ہے؟

ج : کسی متقی، متورع، متدین عالم سے جو بیعت کرنے کو ذریعہ معاش نہ بنائے، بیعت ہونا یعنی: اس کے ہاتھ پر توبہ کرنا اور عمل صالح کی پابندی کا عہد کرنا جائز اور مباح ہے کما یدل علیہ حدیث عبادۃ بن الصامت، المروئی فی الصحیحین (۱) 'فبان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد بايع الصحابة على الأمور التي ذكرت في الحديث الذي أشرنا إليه بعد فتح مكة على ما حققه الحافظ في شرح كتاب الإيمان من صحيح الامام البخاری (۲) وکما یدل علیہ حدیث عوف بن مالک الأشجعی، قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ألتبایعون رسول الله ﷺ، فرددها ثلاث مرات، فقدمننا: أیدینا فبايعناه، فقلنا یا رسول الله بايعناک فعلى م؟ قال: على أن تعبدوا الله ولا تشرکوا به شیئاً، والصلوات الخمس وأسر كلمة خفية أن لا تسئلوا الناس شیئاً' (نسائی: ۱/۲۲۹)۔  
(محدث ج: ۸، ش: ۱۲، ربيع الاول ۱۳۶۰ھ / اپریل ۱۹۴۱ء)

س : صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ بغیر بیعت امام کے جو موت آئے وہ جاہلیت کی موت ہے۔ اس امام سے کون سا "امام" مراد ہے؟

ج : اس امام سے مراد وہ شخص ہے جو صاحب حکومت ہو، اجرائے حدود شرعیہ کی قوت رکھتا ہو، مسلمانوں کی ملکی، سیاسی، و مذہبی امور کا ذمہ دار ہو اور غیر مسلم حکومت کا محکوم و تابع نہ ہو۔ ارشاد ہے: "إنما الإمام جنة یقاتل من وراءه و یتقی به" (۳)  
(محدث ج: ۸، ش: ۱۲، ربيع الاول ۱۳۶۰ھ / اپریل ۱۹۴۱ء)

س : لوگ کہتے ہیں کہ بیعت ہونا ضروری ہے، بجز پیر و مرشد کے قبر اور قیامت میں کوئی دوسرا حامی و مددگار نہیں ہوگا۔ کیا یہ صحیح ہے؟..... حاجی محمد ہرزک، قلابہ

(۱) بخاری کتاب الايمان باب ۱۱، ۱۰/۱، مسلم کتاب الحدود، باب الحدود کفارات لأهلها (۱۷۰۹) ۱۳۳۳/۳ (۲) فتح الباری

۶۴۱ (۳) مسلم کتاب الامارة باب الامام جنة یقاتل به من وراءه (۱۸۴۱) ۱۴۷۱/۳

ج : یہ محض بازاری گپ ہے جس کو ڈاکو بیروں نے اپنا حلوا، مانڈہ اور نذرانہ وصول کرنے کے لیے جاہل مسلمانوں میں مشہور کر رکھا ہے۔ قبر اور قیامت میں انسان کے اپنے نیک اعمال اور فضل الہی کے سوا کوئی چیز کام نہیں آئے گی۔ پورا قرآن اور احادیث نبویہ اس مضمون پر روشن دلیل ہیں۔

(محدث ج: ۹: ۵: شعبان ۱۳۶۰ھ / ستمبر ۱۹۴۱ء)

س : زید کہتا ہے: انسان کو ضرور چاہیے کہ کسی اچھے پرہیزگار عالم کو اپنا پیر بنالے، اس کے ہاتھ پر بیعت ہو جائے، اور بکر کا خیال ہے کہ کوئی ضرورت نہیں پیر مقرر کرنے کی، پیر تو قرآن و حدیث ہے اسی کو اپنا پیر بنالے۔ کون حق بجانب ہے؟ اور اللہ و رسول کا کیا حکم ہے؟

ج : کسی شخص کو پیر بنانا اور اس کے ہاتھ پر بیعت کرنا کسی مسلمان کے لیے بھی ضروری نہیں ہے۔ پیری مریدی کے ضروری ہونے کی کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے، اور ہندوستان کی موجودہ پیری مریدی تو مسلمانوں کی اصلاح و تربیت اور دینی و دنیوی سر بلندی و کامرانی کا ذریعہ بننے کے بجائے، بالعموم صدقہ خوری اور نذرانے وصول کر کے غریب مریدوں کی جیبیں خالی کرنے کا ذریعہ اور بیروں کی عیاشی کا کامیاب وسیلہ ہے۔ حکیم مشرق سراقبال مرحوم نے سچ فرمایا ہے:

ہم کو تو میسر نہیں مٹی کا دیا بھی گھر پیر کا بجلی کے چراغوں سے ہے روشن  
شہری ہو دہاتی ہو مسلمان ہے سادہ مانند بٹاں پیجتے ہیں کعبے کے برہمن  
نذرانہ نہیں سود ہے پیران حرم کا ہر خرچہ سالوس کے اندر ہے مہاجن  
میراث میں آئی ہے انہیں مسند ارشاد زانگوں کے تصرف میں عقابوں کے نشین

اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم ہے کہ ہر مسلمان صرف کتاب اللہ اور سنت صحیحہ کو اپنے لیے اسوہ بنائے۔ آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: "تُرکت فیکم امرین، لن تضلوا ماتمسکتکم بہما، کتاب اللہ وسنة رسولہ" (موطا) (۱)۔

(محدث ج: ۸: ۳: جمادی الاول ۱۳۵۹ھ / جولائی ۱۹۴۰ء)

س : بیعت کا جو عام طریقہ صوفیوں میں جاری ہے، کیا اس طریقہ سے رسول اللہ ﷺ بیعت کرتے تھے؟ اور جو صرف کتاب و سنت پر عامل ہو اس کی اصلاح باطن ہو جاتی ہے یا صوفیوں کا محتاج ہونا پڑتا ہے جو اخیر نزاع کے وقت امداد کر کے ایمان پر خاتمہ کراتے ہیں۔

محمد نصیر الدین

کھوکھر، ڈاک خانہ حاجی پور، تحصیل کبیر والہ ضلع ملتان

ج : بیعت کی کئی قسمیں ہیں مثلاً: (۱) بیعت خلافت۔ (۲) بیعت اسلام۔ (۳) بیعت ہجرت و جہاد۔ (۴) بیعت ثبات

وتوثق فی الجہاد۔ (۵) بیعت تمسک بحبل التقویٰ یا (۶) بیعت توبہ..... وترک معاصی وپابندی احکام شرعیہ۔ (۷) بیعت ارادہ برائے حصول مقامات عرفانی ووصول منازل احسان۔

پہلی چار قسموں کے جواز میں تو کوئی شبہ ہی نہیں۔ پانچویں قسم یعنی: بیعت توبہ بھی جائز اور مباح ہے۔ واجب اور فرض نہیں ہے اس حضرت ﷺ نے حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے محافظت نماز، ادائیگی زکوٰۃ اور ہر مسلمان کی خیر خواہی کی بیعت لی تھی۔ اور ۸ھ میں سورہ محتجہ کے نزول اور فتح مکہ کے بعد مدینہ میں انصار و مہاجرین کی ایک جماعت سے ان امور پر بیعت لی جو بیعت النساء والی آیت میں مذکور ہیں۔ (بخاری وغیرہ) (۱) اور فقراء مہاجرین سے اس امر پر بیعت لی کہ کسی کے سامنے ہاتھ نہ پھیلائیں اور نہ کچھ مانگیں (ابن ماجہ) (۲) اور عورتوں سے ترک نوحہ کی بیعت لی۔ (بخاری وغیرہ) (۳) اور ظاہر ہے کہ ان حدیثوں میں جس بیعت کا ذکر ہے وہ نہ بیعت خلاف و امارت تھی، نہ بیعت اسلام، نہ بیعت ہجرت و جہاد، بلکہ بیعت توبہ و عزم ترک معاصی و پابندی احکام شرعیہ تھی۔ یا یوں کہئے کہ بیعت تمسک بالنسہ و اجتناب عن البدعہ و التزام طاعات تھی۔ خلاصہ یہ کہ یہ محض استیاق عہد تھا اور اس سے مقصود تزکیہ و اصلاح تھا۔ رہا یہ شبہ کہ اس حضرت ﷺ مسلمانوں کے امیر اور بادشاہ اور خلیفۃ اللہ فی الارض تھے۔ اس لیے مسلمانوں سے آپ کی ہر بیعت بحیثیت خلیفۃ اللہ فی الارض اور امیر و بادشاہ ہونے کے تھی، پس خلفاء اور امراء مسلمین کے لیے ہی بیعت جائز اور مباح ہوگی۔ نہ علماء اور شیوخ کے لیے۔

سواضیح ہو کہ یہ شبہ بے موقع اور بے محل ہے۔ اس لیے کہ اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں تھیں ایک: خلیفۃ اللہ فی الارض ہونے کی۔ اور دوسری: عالم اور معلم کتاب و سنت اور مرکز امت ہونے کی۔ پس علی جہۃ الخلافۃ و الامارۃ جو بیعت لی ہو وہ خلفاء کے لیے مشروع ہوگی، اور کتاب و سنت کا معلم اور امت کا مرکز و مصلح ہونے کی جہت سے جو بیعت لی ہوگی، وہ علماء کا ملین کے لیے مشروع و مباح ہوگی، اور ان جہتوں میں امتیاز امور متعلقہ بیعت کے ذریعہ کیا جائے گا۔ فتدبر و لاتعجل۔

خلفائے راشدین کے زمانہ میں یہ بیعت توبہ اس لیے متروک ہو گئی کہ اپنے اندر کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ صرف حد جواز و اباحت میں ہے۔ بعض حالات میں اس کا کرنا بہتر ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس زمانہ میں صحابہ (رضی اللہ عنہم) بکثرت موجود تھے اور وہ رسول اللہ ﷺ کی صحبت سے نورانی ہو چکے تھے۔ ان کا حال قال سے بڑھا ہوا تھا۔ عام حالات نے اس سے مستغنی کر دیا تھا۔ ان کو تزکیہ و اصلاح حال کے لیے خلفاء کے ہاتھ پر بیعت توبہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ عام حالات سدھرے ہوئے ہوں تو یہی اصلاح کے لیے کافی ہے۔ قول عہد و معاہدہ کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اور خلفائے راشدین کے بعد کے زمانوں میں غیر خلیفہ کے ہاتھ پر اس بیعت کا رواج اس لیے نہیں تھا کہ بیعت خلافت کا گمان ہونے کی وجہ سے بغاوت کا الزام اور پھر فتنہ کا اندیشہ تھا۔

رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بھی اس کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ آپ ﷺ نے صرف بیان جواز کے لیے کیا تا کہ کبھی موقعہ ہو تو اس پر عمل کر لیا جائے۔ بلکہ شاہ ولی اللہ صاحب تو لکھتے ہیں: ”ومما لاشک فیہ ولا شبہۃ“ اُنہ اذا ثبت عن رسول اللہ ﷺ

(۱) کتاب الإیمان باب ۱۱، ۱۱، ۱، و کتاب الأحکام باب کیف یبایع الإمام الناس ۱۲۲/۸ (۲) کتاب الجہاد باب البیعة

(۳) کتاب الأحکام باب بیعة النساء ۱۲۵/۸



فعل علی سبیل العبادۃ، والإهتمام بشأنه، فإنه لا یُنزل عن کونه سنة فی الدین“ (القول الجلیل ص: ۸)۔

بہر حال اس بیعت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں کرنا چاہیے۔ آج کل پیری مریدی کے سلسلہ میں اہل بدع کا عوام پر جواثر ہے سب پر کھلا ہوا ہے۔ اس مہلکہ سے عوام کو نکالنے کے لیے بذاذریعہ یہی بیعت توبہ ہے۔ اس لیے اس کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن یہ کام ہر کس وناکس کا نہیں ہے، بلکہ شیخ کامل کا ہے۔ کیوں کہ اس کی عملی زندگی لوگوں پر اثر انداز ہوگی، اور پھر شیخ کامل بھی اس کی تمنا نہ کرے، نہ اپنے آپ دعوت دے، ہاں لوگ کسی کی طرف رجوع کریں اور مرجوع الیہ شخص پورا محتاط ہو۔ اہل بدع کی طرح اس کو ذریعہ معاش نہ بنائے، اور اپنے اندر اس عباۃ ثقیل کے اٹھانے کی صلاحیت پاتا ہو تو اس امر کی طرف قدم اٹھائے ورنہ اپنے کو خطرہ میں نہ ڈالے۔ یہ کام بڑی ذمہ داری کا ہے۔

صوفیوں کے یہاں بیعت کے متواتر طریقے تین ہیں: (۱): بیعت توبہ۔ جس پر مفصل بحث گزر چکی۔ (۲): بیعت تبرک، یعنی: برکت حاصل کرنے کے قصد سے سلسلہ سند حدیث کی طرح سلسلہ صلحاء میں دخول و شمول کی بیعت، کہ صوفیہ کے نزدیک یہ بیعت برکت کے حصول کا باعث ہے۔ (۳): وہ بیعت جو تمام علائق دنیاوی سے تعلق توڑ کر صرف اللہ سے تعلق قائم کرنے، اور قلب کو صرف اسی کے ساتھ وابستہ کر لینے، اور ظاہر و باطن ہر حالت میں منہیات سے کلی بھجنا اور اوامر کے امتثال اور دائمی مجاہدہ و ریاضت کے لیے اختیار کی جائے، بلفظ دیگر بیعت ارادت جو حصول مقامات عرفان اور وصول منازل احسان کی غرض سے عمل میں لائی جاتی ہے۔

دوسری قسم یعنی: بیعت تبرک بے اصل ہے۔ اس قسم کے سلسلہ بیعت کی سند نہیں ملتی۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حضرت حسن بصری کو خرقة پہنانے کا قصہ بے اصل اور غلط محض ہے۔ حسن بصری کا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لقاء سماع ثابت ہی نہیں۔ لم یثبت عند النقاد المہرۃ سماع الحسن البصری من علی بن ابی طالب کما ذهب إلیہ علی بن المدینی وأبوزرعة والترمذی وابن ابی حاتم والبزار وغیرہم، قال الإمام عبدالرحمن بن أبی حاتم فی ”المراسیل“: (ص: ۳۶): ”سئل أبوزرعة عن الحسن، لقی أحداً من البدریین؟، قال: رأهم رؤية، رأى عثمان بن عفان وعلیاً، قلت: سمع منہما حدیثاً؟، قال: لا، وكان الحسن البصری یوم بویع لعلی ابن أربع عشرة، ورأى علیاً بالمدينة، ثم خرج علیاً إلى الکوفة والبصرة، ولم یلقه الحسن بعد ذلك، وقال الحسن: رأیت الزبیر بايع علیاً حدثنا محمد بن أحمد ابن البراء قال علی بن المدینی: لم یر الحسن علیاً إلا أن یرکون رأه بالمدينة وهو غلام“ انتہی۔

وقال الترمذی فی ”باب ماجاء فی من لا یجب علیہ الحد: ولا نعرف للحسن سماعاً من علی بن أبی طالب“ انتہی۔ (۱) وقال البزار فی ترجمة سعید بن المسیب عن أبی هريرة: وروی الحسن عن علی بن أبی طالب غیر حدیث..... ولم یسمع منه، وبینہما قیس بن عباد، وروی البزار فی مسنده حدیث: أفطر الحاجم والمحجوم، من طریق الحسن عن علی، ثم قال البزار: جمیع ما یرویہ الحسن عن علی مرسل وإنما یروی عن

قیس بن عباد وغیره عن علی“ انتہی۔

وقال السخاوی فی المقاصد الحسنة: ”قال شيخنا (الحافظ ابن حجر): أن من الكذب المفترى قول من قال إن عليا ألبس الخرقه الحسن البصري، فإن أئمة الحديث لم يثبتوا للحسن من علي سماعا، فضلا عن أن يلبسه الخرقه، ولم يتفرد شيخنا بهذا بل سبقه إليه جماعة كالدمياطي والذهبي والعلاني المغلطاني والعراقي وابن الملقن والبرهان الحلبي وغيرهم“ (۱) انتہی۔

وأعظم ما يستدل به علي إثبات سماع الحسن البصري من علي رواية أبي يعلى الموصلي، فقد قال العلامة جلال الدين السيوطي في ”إتحاف الفرقه برفع الخرقه“، والشيخ إبراهيم الكردي الكوراني المدني في رسالته المسماة ”بتنوير الإفهام بتفنير الأوهام“، والشيخ محمد عابد السندی في حصر الشارد: ”قال الحافظ ابن حجر: وقع في مسند أبي يعلى الموصلي، قال حدثنا حوثره بن أشرس انا عقبه بن أبي الصهباء الباهلي قال: سمعت الحسن يقول سمعت عليا يقول: قال رسول الله ﷺ: مثل أمي مثل المطر، الحديث قال الشيخ محمد بن حسن الصيرفي: هذا نص صريح في سماع الحسن من علي، رجاله ثقات، حوثره وثقه ابن حبان، وعقبه وثقه احمد بن حنبل وابن معين“ انتہی۔

**فلمنت:** فی الإستدلال بهذه الرواية نظر، لأن حوثره بن أشرس البصري ليس من الحفاظ الأثبات، وما وثقه أحد من أئمة الجرح والتعديل، بل هو مستور مجهول الحال، نعم ليس هو بمجهول العين، لأن أبا يعلى الموصلي والحسن بن سفيان يرويان عنه، وذكره ابن حبان البستي في كتاب الثقات ۸/۵۱۵ في الرواة الذين رووا عن تبع الأتباع، فقال: ”حوثره بن أشرس العدوي، أبو عامر من أهل البصرة، يروى عن حماد بن سلمة والبصريين، حدثنا عنه الحسن بن سفيان وأبو يعلى، مات سنة احدى وثلاثين ومائتين“ انتہی۔

لكن بذكره الحوثره في كتاب الثقات، لا يثبت توثيقه على تعريف الجمهور، بل لأبي حاتم بن حبان اصطلاح خاص في كتاب الثقات، لأنه يذكر في كتابه كل رجل قد وثق وجاء فيه تعديل، وكل رجل لم يجرح وإن لم يوثق، فيذكر في ثقاته من كل النوعين، فإذا لم يكن في الراوي جرح ولا تعديل، هو أيضا ثقة على رأي ابن حبان، وهو مستور الحال عند الجمهور، ورواية المستور لم يقبلها الجمهور، فمن يكون من النوع الأول، أي من جاء فيه تعديل، أو يكون من المشاهير، فهو ثقة عند الجمهور وابن حبان، فكل رجل يكون من النوع الثاني، أي ممن لم يكن فيه جرح ولا تعديل، فهو ثقة عند ابن حبان فقط۔

(۱) المقاصد الحسنة ص: ۳۳۱، وقال السخاوی أيضا: قال شيخنا: ولم يرد في خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف، أن النبي ﷺ ألبس

الخرقة على الصورة المتعارفة بين الصوفية لأحد من أصحابه، ولا أمر أحدا من أصحابه بفعل ذلك۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

قال السخاوی فی فتح المغیث شرح ألفیة الحدیث ۳۶/۱ فی باب بیان الصحیح الزائد علی الصحیحین مانصه: "قال الحافظ ابن حجر: وإذا لم یکن فی الراوی جرح ولا تعدیل، وكان کل من شیخه والراوی عنه ثقة، ولم یأت بحدیث منکر، فهو عند ابن حبان ثقة، وفی کتاب الثقات له کثیر ممن هذه حالته، ولأجل هذا ربما اعترض علیه فی جعلهم من الثقات، من لم یعرف اصطلاحه، ولا اعراض علیه، فإنه لا یشاجر فی ذلك" انتهى.

قال السخاوی ایضا (۳۱۷/۱) فی باب معرفة من تقبل روايته ومن ترد، مانصه: "ذهب ابن خزيمة إلى أن جهالة العين ترتفع برواية مشهور، وإليه يؤمى قول تلميذه ابن حبان: العدل من لم يعرف فيه الجرح، وإذا التجريح ضد التعديل، فمن لم يجرح فهو عدل حتى يتبين جرحه، إذ لم يكلف الناس ما غاب عنهم، وقال فی ضابطة الحدیث الذی یحتج به مامحصله: أنه هو الذی یعری راویه من أن یكون مجروحاً، أو فوقه مجروح أو دونه، أو كان سنده مرسلأ أو منقطعاً، أو كان المتن منكراً، فهو مشعر بعدالة من لم يجرح ممن لم يرو عنه الا واحد، ويتأيد بقوله فی ثقاته، أيوب الأنصارى عن سعيد بن جبیر وعنه مهدي بن ميمون لا أدري من هو؟، ولا ابن من هو؟، فإن هذا منه يؤيد أنه يذكر فی الثقات كل مجهول، روى عنه ثقة ولم يجرح، ولم یکن الحدیث الذی يرويه منكراً" انتهى.

فانظر أن أيوب الأنصارى مع كونه مجهول الحال مستورا، ذكره ابن حبان فی الثقات، لأنه ممن لم يجرح، وكذا ذكر ابن حبان جماعة من المستورين فی الثقات، لأن مسلكه مشعر بعدالة من لم يجرح، كعبدالله بن قيس الراوى عن الحارث ابن أقيش، وهو مجهول، وذكره ابن حبان فی الثقات (۴۲/۵)، فهكذا حوثرة بن أشرس البصرى ماضع، لكن لم يوثقه أحد من أئمة الجرح والتعديل، وإنما ذكره ابن حبان فی كتاب الثقات على قاعدته، من أنه يذكر فی الثقات كل مجهول، روى عنه ثقة ولم يجرح، فحوثرة ثقة عند ابن حبان، ومجهول الحال ومستور عند الجمهور، وهو قد غلط ووهم فی هذه الرواية بذكر لفظ السماع، فإن على بن المدینى وأبا زرعة والترمذى وابن ابى حاتم والبخارى وأمثالهم، الذين خلقوا لنقد الأحاديث والرجال، لا يخفى على هؤلاء النقاد، مثل هذه الرواية المشعرة بالسماع، ومع كونهم قد بالغوا فی إنكار سماع الحسن من على، فكيف یجتمع على إثبات السماع من مثل هذه الرواية.

تیسری قسم یعنی بیعت ارادت محض امور مباح سے ہے، سنت یا واجب یا فرض نہیں ہے۔ اگرچہ اس مقصد کے لیے بیعت کرنے کی نظیر، عہد رسالت و زمانہ خلافت راشدہ میں اور نہ بعد کے قرون خیر میں ملتی ہے، کیوں کہ قرون مشہود لہذا بالخیر میں مقامات عرفان اور منازل احسان کے حصول کے لیے بیعت کا ذکر نہیں ملتا۔ البتہ جیسا کہ گزر چکا بیعت کی اقسام خمسہ ضرور موجود تھیں، لیکن اس بیعت ارادت کو بدعت و ضلالت کہنا محل تامل ہے۔



بہر کیف ہمارے نزدیک اخلاص نیت اور آں حضرت ﷺ پر بکثرت درود و سلام کے ساتھ کتاب اللہ اور سنت رسول پر عمل کرنا اصلاح باطن کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ مگر اگر کسی کامل شیخ کی صحبت نصیب ہو جائے تو اس کی صحبت اصلاح حال اور تطہیر باطن میں بہت مدد و معاون ہو جائے گی۔

اصل عمل صالح اور تقویٰ و خشیت الہی ہے اور انسان جب متقی ہو جاتا ہے، تو عرفان و احسان کے مقامات بقدر مقدار اس کو خود بخود حاصل ہو جاتے ہیں، کیوں کہ یہ سب ثمرات و نتائج ہیں، اعمال صالحہ کے، نہ نفس اعمال و مطلوب شارع۔  
تصوف اور صوفی کی حقیقت اور رسمی صوفیوں کے مروجہ محدثہ مراسم و مکائد کے لیے ”تلیس ابلیس“ لابن الجوزی پڑھئے اور بیعت سے متعلق مفید بحث ”رسالہ بیعت“ للعلامة سلامت اللہ الجیراج فوری میں ملاحظہ کیجئے۔

(محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ۱۲ ربیع الآخر ۱۳۶۶ھ / مارچ ۱۹۴۷ء)

س : مرحوم مولانا سید احمد صاحب بریلوی کو زمانہ موجودہ کا امیر جاننا کیسا ہے؟

(محمد یونس دیناچ پور، بنگال)

ج : جناب سید احمد صاحب بریلوی رحمۃ اللہ علیہ کو موجودہ زمانہ کے مسلمانوں کا امیر اور امام سمجھنا جہالت اور حماقت ہے، جس طرح خلفاء راشدین ابو بکر و عمر و عثمان اور علی رضی اللہ عنہم موجودہ دور کے امیر و امام نہیں ہو سکتے، اسی طرح حضرت سید احمد صاحب اس دور کے امیر و امام نہیں ہو سکتے۔ ہر امیر و امام کی امارت و امامت اس کی زندگی تک مفید اور قائم رہ سکتی ہے، اس کے انتقال کے بعد زندہ رہنے والے مسلمانوں کے حق میں اس کی امارت عملاً ختم ہو جاتی ہے۔ مرنے کے بعد بھی مرنے والوں کو زندوں کا امیر و امام سمجھنا کہ اس کی امامت و سیاست مفید ہوگی، خط و حماقت ہے۔

(مصباح ہستی)

س : فی زمانہ جس طرح کی رسم پیری و مریدی ملک بنگال میں مروج ہے، حتیٰ کہ ایک ہی اہل حدیث ہستی میں متعدد پیر صاحبان کی متعدد جماعتیں مرید ہیں، جن کی جمعہ و جماعت و عیدین الگ الگ ہوتی ہیں، اس طرح کے تمام پیر صاحبان از روئے شرع شریف امیر المومنین ہو سکتے ہیں یا نہیں؟

ج : امیر المومنین اور امام کا منصب مسلمانوں کی کافروں سے حفاظت کرنا، اسلامی احکام کی بزرگوار تعمیل کرنا، حدود الہیہ کو جاری کرنا، مظلوموں کی داد رسی کرنا، مسلمانوں کو منظم و متحد رکھنا وغیرہ ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ ہندوستان کے یہ پیر خواہ بدعتی ہوں یا اہل حدیث، اور ہندوستانی مدعیان امامت صدقہ خوری کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتے، اس لیے یہ لوگ امیر المومنین اور امام شرع شریف کی رو سے ہرگز نہیں ہو سکتے۔

(مصباح ہستی)

س : زید دار الحرب سے دار الاسلام یعنی: مدینہ منورہ ہجرت کرنا چاہتا ہے، لیکن اس کے والدین، بی بی، بچے، اس پر کوئی بھی راضی نہیں، ایسی حالت میں زید کے لیے ہجرت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

ج : مستفتی جس مقام میں رہتا ہے وہاں ابھی ایسے حالات نہیں پیدا ہوئے کہ اس کو دار الحرب قرار دیا جائے، اور وہاں سے ہجرت کرنی شرعاً فرض ہو، پس والدین کی رضامندی اور اذن ضروری ہے۔  
(مصباح بہتی)

س : اگر کوئی شخص ملک بنگال کی موجودہ رسم پیری و مریدی کی ماتحتی میں نہ رہ کر، مستند علماء کرام سے فتاویٰ طلب کر کے موافق قرآن و حدیث عامل ہو، تو عندا الشرع اس کے لیے کیا حکم ہے؟ نیز اس کے ساتھ کھانا پینا وغیرہ اسلامی معاملات رکھنے جائز ہیں یا نہیں؟

ج : جو شخص بنگال کی موجودہ پیری و مریدی سے الگ تھلگ رہ کر، مستند اور معتبر علماء سے فتاویٰ طلب کر کے قرآن و حدیث پر عمل کرتا ہے، وہی سچا اور پختہ مسلمان ہے، اور وہی صحیح راستہ پر ہے۔ اس کے ساتھ کھانے پینے کے اور دوسرے اسلامی تعلقات نہیں رکھے جائیں گے تو پھر کس کے ساتھ رکھے جائیں گے؟ ایسے شخص کا بایکاٹ قطعاً ناجائز اور نادرست ہے۔ اگر ایسے شخص سے اسلامی تعلقات اور معاملات نہیں رکھے گئے، تو سب کے سب گنہگار ہوں گے۔

(مصباح بہتی)

س : (الف) شرعی نقطہ نگاہ سے بیت المال کا قیام کیوں کر ہو سکتا ہے اور اس کے شرائط کیا ہیں؟  
(ب) کیا کسی امیر کے بغیر بیت المال بن سکتا ہے؟

(ج) بیت المال مرکز میں ہوتا ہے یا بستی میں؟ بستی کا بیت المال الگ بھی ہو سکتا ہے؟

(د) کیا رائج الوقت انجمنیں اپنے خزانہ کا نام بیت المال رکھ سکتی ہیں؟

(ه) کیا کوئی انجمن اپنے بیت المال میں ہر قسم کے صدقات، خیرات، زکوٰۃ جمع کر کے اس سے کتابیں چھاپ کر ان کی

تجارت کر سکتی ہے؟ شرعاً یہ جائز ہے؟

ج : ”بیت المال“ دراصل نام ہے اسلامی خزانہ کا، جس کے مختلف شعبے ہوتے تھے۔ اور ہر شعبے کے مصارف جدا گانہ اور الگ تھے۔ (جس کا قائم کرنا اور اس کے مصارف پر صرف کرنا واجب تھا اور ہے) مثلاً: ایک شعبہ بیت الخمس کے نام کا ہوتا جس میں ”غنائم“ اور ”رکاز“ کے خمس جمع ہوتے تھے، دوسرا شعبہ بیت الصدقات کا تھا جس میں ”زکوٰۃ و صدقات“ کے اموال جمع ہوتے تھے۔ تیسرا شعبہ ”بیت الخراج و الجزیہ و الفسی“ تھا۔ چوتھے شعبے میں ”لقطے“ اور لاوارث لوگوں کے ترکے جمع ہوتے تھے۔ بیت المال کی اہمیت اور افادیت ایسی واضح اور کھلی ہوئی ہے کہ اس پر کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بیت المال کے قیام کے لیے اسلامی حکومت و امارت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ جہاں اسلامی حکومت نہ ہو وہاں بھی بیت المال قائم ہو سکتا ہے، اس کے لیے صرف جماعتی نظم اور نظام کا ہونا ضروری ہے،

اور ظاہر ہے کہ جماعتی نظم کا وجود بغیر سردار یا صدر یا سربراہ اور اس کی سمع و طاعت کے نہیں ہو سکتا، اور اسلام غیر منظم زندگی کا متحمل بھی نہیں، پس جس مقام کے مسلمان اس قسم کا نظم قائم کر کے ایک نظام میں مربوط ہو جائیں، خواہ اس نظام کو انجمن یا جمعیت کہیں یا کچھ اور، یا کوئی نام نہ رکھیں، بہر حال وہ اپنے یہاں بیت المال قائم کر سکتے ہیں بلکہ ان کے لیے بیت المال کے بغیر چارہ نہیں۔ موجودہ وقت میں یہاں بیت المال میں مویشیوں کی زکوٰۃ، زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ یعنی: عشر، نقد، سونے اور چاندی کی زکوٰۃ، مال تجارت کی زکوٰۃ، فطرہ، چرم قربانی، نفلی صدقات لقطے اور لاوارث لوگوں کے ترکے جمع ہو سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ بیت المال کے لیے کوئی خاص عمارت اور مکان متعین ہو۔ آں حضرت ﷺ کے زمانہ میں اس کے لیے کوئی مکان نہیں تھا، کیوں کہ زکوٰۃ و عشر اور خراج کی جو رقم آتی تھی، وہ فوراً تقسیم کر دی جاتی تھی، جمع اور محفوظ رکھنے کی نوبت ہی نہیں آتی تھی۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے بھی اپنی خلافت میں کوئی بیت المال نہیں بنوایا۔ بلکہ جو کچھ آیا اسی وقت لوگوں کو بانٹ دیا۔ ہاں ابن سعد کی بعض روایتوں سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے بیت المال کے لیے ایک مکان خاص کر لیا تھا لیکن وہ ہمیشہ بند پڑا رہتا تھا۔

سب سے پہلے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بیت المال کی عمارت کی بنیاد ڈالی اور دار الخلافہ (مدینہ منورہ) میں اسلامی خزانہ قائم کیا، اور اس کے لیے باقاعدہ افسر اور دوسرے عملہ مقرر کئے۔ مدینہ کے علاوہ تمام صوبوں اور اہم مقامات میں بھی بیت المال قائم کئے۔ معلوم ہوا کہ مرکز کے علاوہ دوسرے اہم مقامات مثلاً صوبوں اور ضلعوں میں بھی بیت المال قائم کئے جاسکتے ہیں۔

ان مقامی و ضلعی بیت المالوں کی رقوم کو ان کے مقامی مصارف میں صرف کرنے کے بعد جو کچھ بچے وہ مرکز میں منتقل کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ میں یہی دستور تھا۔

راج الوقت اسلامی انجمنیں اور جمعیتیں بلاشبہ اپنے خزانوں کا نام ”بیت المال“ رکھ سکتی ہیں، یہ نام اسلامی حکومت کے خزانے کے لیے نصاً مخصوص نہیں ہے اور نہ اس پر کوئی دلیل و قرینہ موجود ہے۔ پس مسلمان ایک نظم کے ماتحت جہاں کہیں ہوں رقوم مذکورہ بالا جمع کر کے اس کا نام بیت المال رکھ سکتے ہیں۔ صدقات و خیرات کی رقم فقراء و مساکین و دیگر مصارف منصوصہ کا حق ہے، انجمن یا جمعیت وصول کر کے وکالت ان اموال کو ان کے مصارف میں صرف کرنے کی ذمہ دار ہے۔

اس رقم میں ایسی تجارت جس میں اصل رقم کے اندر نقصان و خسارہ کا ذرہ بھر بھی اندیشہ ہو قطعاً درست نہیں ہے۔ خاص صدقات کی رقم سے تجارت کرنے کے بارے میں خلافت راشدہ کے زمانہ کا کوئی واقعہ نظر سے نہیں گزرا۔ ہاں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ امیر بصرہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دو صاحبزادوں عبید اللہ اور عبد اللہ رضی اللہ عنہما کو بطور قرض کے بیت المال کی کچھ رقم جو غالباً جزیہ یا ٹس غنائم کی تھی دی تھی، کہ اس سے تجارت کا مال خرید کر مدینہ لے جائیں اور فروخت کر کے اصل رقم امیر المومنین کے حوالہ کر دیں اور نفع خود رکھ لیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو پسند نہیں کیا، پھر بعض مصاحبین کے مشورہ سے اس کو مضاربت قرار دے کر اصل رقم اور ادھا نفع بیت المال میں داخل کر دیا، اور ادھا نفع دونوں لڑکوں کو مضارب ہونے کی حیثیت سے دے دیا۔



بیت المال کی جملہ رقم اور آمد و خرچ کا باقاعدہ حساب و کتاب رکھنا ضروری ہے، اس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے، فقہاء نے عاملین میں ساعی، جامع، محافظ، سائق، راعی، حامل، حاسب، کاتب، کتال، وڈان، عدّاد اور دوسرے اعوان کو داخل سمجھا ہے۔  
(مصباح ہستی)

س : راقم السطور نے اپنے ایک مضمون میں حدیث عبد اللہ بن عمرو "لا یحل لثلاثة نفور، یشکونون بأرض فلاة، إلا امرؤا علیہم أحدہم" (مسند احمد ۱/۱۶۷-۱۷۷) سے وجوب نصب امیر و لزوم امارت پر استدلال کیا تھا۔ اس مضمون پر مولانا نے تعاقب کرتے ہوئے حدیث مذکور پر یہ کلام کیا ہے کہ اس کی سند میں عبد اللہ بن لہیعہ واقع ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔ چنانچہ امام ترمذی نے ان کے بارے میں یہ لکھا ہے: "هو ضعیف عند أهل الحديث"، میں نے اس کا حسب ذیل جواب دیا ہے:

(۱) کہ امام ترمذی نے کتاب العلل میں ان کے متعلق "قد روی عنه غیر واحد من الأئمة" لکھا ہے اور تذکرۃ الحفاظ میں بہت سے ائمہ کی توثیق موجود ہے۔ تقریب (ص: ۱۸۶) میں یہ "صدوق" سے یاد کئے گئے ہیں۔ پس ایسی صورت میں ان کی توثیق و تعدیل موجود ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی مرحوم کے فیصلہ کی روشنی میں ان کی حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں ہو سکتی۔ امام الکلام میں لکھا ہے: "وقد عارضها تعدیل جمع من ثقات الأئمة، فحدثہ لا ینحط عن درجة الحسن".

(۲) دوسرے یہ امر کہ جن لوگوں نے ان کو ضعیف کہا ہے انہوں نے ان کی نسبت کوئی جرح مفسر نہیں بتائی ایسی جرح مبہم کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ "إن الجرح لا یثبت إلا إذا فسر سببه" (مقدم ابن الصلاح)

(۳) سوم یہ امر کہ اس حدیث کی تضعیف محدثین معتبرین میں سے کسی نے نہیں کی۔ اس حدیث کو علامہ ابن تیمیہ نے "منقح" میں، صاحب نیل نے "نیل" (۱۵۷/۹) میں، نواب صدیق حسن صاحب مرحوم نے "تج الکرامہ" وغیرہ میں نقل کیا ہے۔ اور وجوب امارت پر ہر سہ محدثین نے اسی حدیث کو سند ٹھہرایا ہے، اور کسی نے کچھ کلام و جرح نہیں کی، پس ایسی روایات میں جرح کرنے سے ہرج عظیم واقع ہوگا۔

مثال کے طور پر دیکھئے: حدیث ابن لہیعہ سے پہلے حدیث جابر ہے جس میں محمد بن اسحاق واقع ہیں۔ امام مالک ان کو "دجال کذاب" کہتے ہیں، امام بخاری وغیرہ "امام الحدیث" کہتے ہیں، اور باوجود اس جرح و توثیق کے ہر دو اقوال کے، حدیث جابر کو امام ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے۔ محض جرح کو سامنے رکھ کر حدیث کو رد کرنا ہرج عظیم کا باعث ہے۔ بہر حال میں نے ابن لہیعہ کے متعلق جوابات بالا کو لکھا ہے اگر صحیح ہو تو تصویب فرمائیے۔..... عبدالرؤف عفی عنہ

ج : عبد اللہ بن لہیعہ کی توثیق اور ان کی روایت کردہ حدیث امارت کے قابل احتجاج ہونے کے متعلق آپ نے جتنے وجوہ لکھے ہیں میرے نزدیک سب مخدوش ہیں۔

(۱) امام ترمذی کے العلل میں ابن لہیعہ اور ان جیسے دوسرے رواۃ کے متعلق "قد روی عنهم غیر واحد من الأئمة" لکھنے سے، آپ نے یہ سمجھ لیا کہ ائمہ ثقات کا کسی راوی سے حدیث روایت کرنا، اُس کے ثقہ ہونے کو مستلزم ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں: "روایۃ العدل ایست بمجر دھا توثیقا، فقد روی أبو حنیفۃ عن جابر الجعفی، وثبت عنه أنه قال: ما رأیت أکذب منه" ائمہ ثقات کے ضعفاء سے حدیث روایت کرنے کے وجوہ شرح مسلم للنووی مصری (۷۶۱) میں بغور

پڑھئے ونیز جامع بیان العلم وفضله لابن عبد البر (ص: ۳۸) ونیز قواعد التحذیر (ص: ۹۶)۔

امام ترمذی نے ”العلل“ میں چودہ فائدے بیان کئے ہیں۔ پانچواں فائدہ: ”وقد روى غير واحد من الأئمة عن الضعفاء، وبينوا للناس أحوالهم“ سے شروع ہو کر ”وأشد ما يكون هذا إذ لم يحفظ الإسناد، فزاد في الإسناد ونقص، أو غير الإسناد أو جاء بما يتغير فيه المعنى“ پر ختم ہوا ہے اس کو پورا بغور پڑھیے۔ ایسے روات کے متعلق جو محض یا سنی الحفظ ہوں یعنی: حفظ میں کمزوری ہونے کی بنا پر ان میں کلام کیا گیا ہو، صحیح فیصلہ یہی ہے کہ تفرد کے وقت ان کی روایت سے کسی چیز کے وجوب یا حرمت پر احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ ان کی روایت بطور تائید و تقویت واعتصام و اعتبار کے ذکر کی جاسکتی ہے۔ افسوس ہے آپ نے ترمذی کی یہ عبارت زیر نظر نہیں رکھی: ”وكذلك من تكلم من أهل العلم في مجالس سعيه وعبد الله بن لهيعة وغيرهما إنما تكلموا فيهم من قبل حفظهم وكثرة خطاهم“ وقد روى عنهم غير واحد من الأئمة فإذا تفردوا من هؤلاء بحديث لم يتابع عليه، لم يحتج به“ الخ

میرے نزدیک یہی کابی قول بالکل صحیح ہے: ”أجمع أصحاب الحديث على ضعف ابن لهيعة وترك الاحتجاج بما ينفرده“ كذا في التلخيص“ اور حافظ بیہقی کا ان کے بارے میں یہ فیصلہ ”حديثه حسن“ مخدوش ہے۔ وهذا كما قال في حديث ابن عباس عند أحمد ۲۵۶/۱ ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في ثوب واحد“ الخ ”رجاله من رجال الصحيح، مع أن في سنده حسين بن عبدالله بن عبيد الله، وليس هو من رجال الصحيح، ولا روى له واحد من أصحابي الصحيحين، بل هو ضعيف - بے شک ابن ابیہیہ کے متعلق تعدیل و توثیق کے اقوال موجود ہیں اور حافظ نے ان کو ”صدوق“ لکھا ہے لیکن ان کے بارے میں جرح مفسر موجود ہوتے ہوئے معدلین کے اقوال تعدیلیہ غیر مقبول ہوں گے۔ لأن الجرح المفسر مقدم على التعديل، وإن كان المعدلون، أكثر من الجارحين، وإن من وثقه لجلالته وصدقه، وكلام الجارحين فيه من قبل حفظه، فلا تخالف بين أقوال معدليه و جارحيه. مولوی عبدالحی صاحب کابیہ فیصلہ ابن ابیہیہ کے متعلق نہیں ہے، بلکہ محمد بن اسحاق کے بارے میں ہے اور بالکل صحیح فیصلہ ہے۔ امام الکلام ص: ۱۹۳ سے ص: ۲۰۱ تک بغور پڑھیے۔ آپ ان کے ایک خاص راوی سے متعلق فیصلہ کو ہر مختلف فیہ راوی پر چسپاں کرنا چاہتے ہیں جو کسی طرح درست نہیں ہے۔ پھر آپ نے صاحب امام الکلام کا کلام کاٹ چھانٹ کر نقل کیا ہے اور اسے سمجھنے کی بھی کوشش نہیں کی۔

(۲) تعجب ہے کہ آپ ابن ابیہیہ پر جرح کرنے والے محدثین کی جرح کو غیر مفسر غیر مبین السبب قرار دے رہے ہیں حالانکہ تقریب، تہذیب، اتہاذ (۳۷۹ تا ۳۷۳/۵) طبقات المدلسین، میزان الاعتدال (رقم: ۳۳۴۵۳/۴۷۵) میں جرح کے اسباب مذکور ہیں۔

(۱) تدليس عن الضعفاء۔

(۲) اختلاط في آخر العمر بعد احتراق كتب۔

(۳) کثرت مناکیر بسبب تسابیل و کثرت خطا۔ کیا یہ جرحیں مبہم ہیں اور ان کا کوئی صحیح محمل ہے؟ ہاں اگر کسی حدیث کے متعلق یہ تحقیق

ہو جائے کہ قبل احترام کتب قبل تخلیط کے، تلمیذ نے وہ حدیث ان سے لی ہے اور ساتھ ہی ابن لہیعہ نے اس میں اپنے شیخ سے سماع کی تصریح کر دی ہے، تو ان کی یہ حدیث قابل احتجاج ہوگی ورنہ نہیں۔ آپ کی پیش کردہ امارت والی حدیث میں اگرچہ ابن لہیعہ نے اپنے شیخ سے سماع کی تصریح کر دی، لیکن یہ نہیں معلوم ہے کہ ان کے تلمیذ نے اس حدیث کو ان کے اختلاط سے پہلے لیا ہے یا بعد میں، اس لیے ان کی یہ روایت حجت اور دلیل نہیں ہوگی، صرف تقویت واعتضاد واعتبار کے لیے اسے پیش کیا جاسکتا ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں:

”ما حدیث ابن لہیعۃ بحجة، وانی لأکتب کثیرا مما أکتب، أعتبر به، وهو یقوی بعضه ببعض“ (تہذیب ۳۷۵/۵: تقی الدین ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”قال أحمد: قد أکتب حدیث الرجل للإعتبار به، مثل: ابن لہیعۃ“۔

(۳) مجد الدین ابن تیمیہ شوکانی، نواب بوفالی رحمہم اللہ کا اس حدیث کو اپنی کتب میں ذکر کر دینا اور اس سے وجوب تا میر پر استدلال کرنا، اور اس پر کلام کرنے سے سکوت اختیار کرنا، حدیث مذکور کی صحت کی دلیل نہیں ہو سکتا، ان کا سکوت ابوداؤد اور منذری کے سکوت کی طرح نہیں ہے۔

اور ظاہر ہے کہ مجد الدین ابن تیمیہ کا اصل استدلال و احتجاج حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی احادیث سے ہے۔ جن پر کلام کرنے سے ابوداؤد اور منذری نے سکوت اختیار کیا ہے اور حضرت عبد اللہ بن عمرو (رضی اللہ عنہما) کی حدیث مجوٹ عنہ کو محض تقویت و تائید کے لیے ذکر کیا ہے، اور ہمارے نزدیک تو امام اور حافظ ابن حجر کا سکوت بھی ہمیشہ کسی حدیث کے حسن یا صحیح ہونے کی دلیل نہیں ہے، اور کسی معتبر محدث سے حدیث مجوٹ عنہ کی تضعیف منقول نہ ہونا، حدیث کے غیر ضعیف یعنی صحیح یا حسن لذاتہ ہونے کو مستلزم نہیں، ممکن ہے اس کے شواہد کی وجہ سے اس پر کلام کرنے کی ضرورت نہ محسوس کی ہو۔ و نیز تصحیح و تحسین و تضعیف کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے۔ محمد بن اسحاق کے بارے میں اصل ان کی توثیق و تعدیل ہے اور چوں کہ انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث: ”نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن نستقبل القبلة ببول“ (۱) کی سند میں تحدیث کی تصریح کر دی ہے، اس لیے تدلیس کا احتمال نہیں رہا اور ان کی یہ روایت حسن لذاتہ یا صحیح غیر ہوئی۔

امام ترمذی کے قول: ”حدیث جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، أصح من حدیث ابن لہیعۃ“ کا یہ مطلب ہے کہ اس حدیث کا مسند جابر سے ہونا یعنی سلسلہ سند کا انہیں پر ختم و منتہی ہو جانا صحیح ہے اور حدیث ابن لہیعہ یعنی: حدیث کا مسند ابوقادہ سے ہونا غلط ہے۔ اصح اسم تفضیل کے معنی میں نہیں ہے۔

آپ ترمذی کے کلام حدیث فلان عن فلان اصح و أحسن من حدیث فلان کا معنی ”مقدمہ تحفۃ الاحوزی“ میں پڑھیے۔ کبھی صیغہ تفضیل اپنی معنی میں ہوتا ہے، اور کبھی اس میں تفضیل کا معنی ملحوظ نہیں ہوتا، و نیز کبھی ہر دو حدیث ضعیف ہوتی ہے لیکن ایک قلیل الضعف اور دوسری کثیر الضعف۔ ایسے موقع پر اصح یا احسن کا لفظ بول کر یہ معنی مراد لیتے ہیں هذا اقل ضعفامن هذا، أو أرحم منه، لأن



کلیہما صحیح او حسن، والاول منہما اصح او احسن، فتأمل واقعہ مجروح راوی اور ضعیف روایت میں جرح کرنے اور اس کو ضعیف بتانے میں کوئی حرج نہیں نہ حقیر نہ عظیم، بلکہ یہ تو ایک دینی کام ہے۔ ان وجوہ کی بناء پر ابن لہیعہ کے متعلق آپ کے جوابات میرے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ رہ گیا نفس مسئلہ وجوب نصب امیر تو یہاں اس پر کلام کرنا مقصود نہیں ہے اور نہ اس وقت اس کا موقع ہے۔

(مصباح ہستی)

جمادی الاول و جمادی الآخر ۱۳۷۲ھ

س : جماعت اہل حدیث کے لیے عنایت اللہ مشرقی کو امیر مقرر کرنا جائز ہے؟

ج : جماعت اہل کے کسی فرد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ عنایت اللہ مشرقی کو اپنا امیر مقرر کرے یا اس کو اپنا سردار بنائے۔

(۱) اس نے اپنی کتاب (عربی واردو) میں ایسی خرافات باتیں لکھیں ہیں جن سے اس کے مسلمان ہونے میں شبہ ہوتا ہے۔

(۲) اس کے نزدیک حدیث رسول کا وہ مرتبہ نہیں ہے جو قرآن سے ثابت ہے اور جو ہمارے نزدیک مسلم ہے۔

(۳) وہ اپنی اطاعت پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرح بلاچوں و چراوا جب التسلیم جانتا ہے۔

(۴) اس کی تحریک کا کوئی صحیح مقصد معلوم نہیں ہوتا۔

کتبہ عبید اللہ المبارکھوری الرحمانی

المدرسہ بدر سہ دار الحدیث الرحمانیہ بدھلی

# کتاب النذر

☆ تندرست یا بیمار کی طرف سے زندہ جانور یا اس کو ذبح کر کے اس کا گوشت تقسیم کرنا جائز ہے، مگر بیمار کی طرف سے صدقہ کرنے میں بعض غلط رسمیں اور خیالات رائج ہو گئے ہیں۔ مثلاً: یہ خیال کہ جان کا بدلہ جان یعنی: یہ جانور بیمار آدمی کی جان کا بدل اور بچاؤ بن جاتا ہے، یا یہ طریقہ کہ بکرے کو بیمار کے بدن سے مس کر کر ذبح کرنا، یا اس کے خون کو مریض کے کمرے کی چوکھٹ پر ٹپکانا وغیرہ، ان رسموں کی وجہ سے بہتر یہ ہے کہ زندہ جانور یا اس کا گوشت تقسیم کرنے کے بجائے روپے پیسہ تقسیم کر دیا جائے۔ واللہ اعلم (مکاتیب شیخ رحمائی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۵۴)

س: کسی بیماری یا مصیبت و آفت میں اللہ کے نام پر کھانا کھلانے، کپڑا پہنانے، حج، روزہ، نماز، قربانی کرنے کی نذر ماننی جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو اس نذر کا پورا کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

ج: اگر یہ عقیدہ ہو کہ یہ نذر بیماری یا دوسری مصیبت کو ضرور دور کر دے گی یعنی: یہ نذر ہی حقیقتاً اس مصیبت کے دور کرنے میں موثر ہے۔ یا یہ اعتقاد ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کی نذر کی وجہ سے بیماری یا اور کوئی مصیبت دور کر دینے پر مجبور ہے، تو یہ دونوں عقیدے شرکیہ و کفریہ ہیں اور ایسی نذر حرام اور ممنوع ہے۔ اگر نذر مان لے تو اس کا پورا کرنا غیر لازم ہوگا اور اگر ایسا عقیدہ نہ ہو تو نذر ماننی جائز ہے لیکن مکرہ الکراہۃ اور اس کا پورا کرنا لازم۔

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن النذر، وقال: إنه لا یرد شیئاً، وإنما یرد شیئاً بہ من البخیل (صحیحین عن ابن عمر) (۱)، نقل القرطبی حمل النهی الوارد فی الخبر علی الکراہۃ، قال: ”والذی یرد شیئاً، أنه علی التحريم فی حق من یرد شیئاً، ذلك الاعتقاد الفاسد (ای الذی ذکرناہ)، فیکون اقدامه علی ذلك محرماً، الکراہیۃ فی حق من لم یعتقد ذلك“ قال الحافظ: ”و هو تفصیل حسن“ قال الشوکانی: ”وقد نقل القرطبی الاتفاق علی وجوب الوفاء بنذر المجازاة، لقوله: من نذر ان یطیع لله فلیطعه، ولم یفرق بین المعلق

وغیرہ“ (نیل الاوطار ۱۳۱/۹) اور قرآن کریم میں ارشاد ہے: ”ولیو فوا نذرورہم۔“ (الحج: ۴۹)۔

س: کوئی شخص یونہی اس طرح منت مانے کہ میں قرآن شریف ختم کروں گا کیا وہ کسی شخص کو اجرت دے کر قرآن ختم کرا سکتا ہے؟ اور کیا ختم کرنے والے کے لئے اجرت و معاوضہ حلال ہوگا؟

ج: بہتر یہ ہے کہ منت ماننے والا قرآن ایسے شخص سے ختم کرائے جو پڑھنے پر معاوضہ کی شرط نہ کرے۔ لیخرج من اختلاف العلماء اور اگر بغیر معاوضہ کے ختم کرنے والا شخص نہ ملے تو معاوضہ دے کر ختم کرا سکتا ہے اور ختم کرنے والا یہ معاوضہ لے سکتا ہے۔ ”لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج رجلاً بمأمنه من القرآن“ (متفق عليه) (۱) وإذا جاز تعليم القرآن عوضاً في باب النكاح، وقام مقام المهر، جاز أخذ الأجرة عليه في الإجارة، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله“ (بخاری وغیرہ) والعبرة لعموم اللفظ، لا لخصوص السبب، ولا يعارضه أحاديث غير الصحيحين لفقدان شرط المعارضة، وهو المساواة في الدرجة والمرتبة.

وقال بعض العلماء من الحنفية: ”لو كان ختم القرآن لمطالب دنيوية، طاب له الأجرة“ هكذا نقله الشامي، وشيده بنقول كثيرة من أهل المذهب، وقال بعدد ورقة: ”قد مرمني أن أخذ الأجر على قراءة القرآن للحوائج الدنيوية جائز، بقى التعليم، ففيه أيضاً توسيع على ما علل به قاضي خان، من أن الوظائف في الزمان الماضي كانت على بيت المال، ولما انعدم عادت الفريضة على رقاب الناس، وأما أخذ الأجر على إيصال الثواب للميت، فلي فيه تردد شديد، واكف لسانی عنه“ (فيض الباری ۲۸۸/۳).

وإنما نقلنا قول هذا البعض، وإن لم يكن إليه حاجة بعد ما ذكرنا من الحديث الصحيح، باتفاق الأمة ليطمئن به قلب من هو موله بأقوال الرجال وآراءهم، حتى ألزم على نفسه و غيره من المسلمين، تقليد الرجال الغير المعصومين من غير برهان ولا دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس. (محدث دہلی)

س: ایک شخص نے منت مانی کہ میرا لڑکا بیماری سے اچھا ہو جائے۔ تو میں قرآن شریف ختم کراؤں گا۔ اب لڑکے کے تندرست ہو جانے کے بعد چند آدمیوں کو بلا کر قرآن شریف ختم کرانا، اور اس کے بعد چائے یا شیرینی سے ان کی اور دوسروں کی تواضع کرنی، اور یہ چائے اور مٹھائی قبول کرنی اور کھانی جائز ہے یا نہیں؟

(۱) بخاری کتاب النکاح باب التزویج علی القرآن وبغیر صدق ۱۳۸/۶ مسلم کتاب النکاح باب الصدق وجواز کونہ تعلیم القرآن ۱۴۲۵/۲ ۱۰۴۱.



ج: غیر معصیت یعنی: مباح اور طاعت کے کاموں کی منت، یعنی: نذر کا ایفاء شرعاً ضروری اور لازم ہے۔ (نیل الاوطار ۹/۱۳۹) پس اس منت کو پوری کرنے کے لئے قرآن شریف ختم قرآن کرنا جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے، اور ختم کرا کر چائے پلانی یا شیرینی تقسیم کرنی اور اس شیرینی کا قبول کرنا اور کھانا جائز و مباح ہے۔ کراہت اور منع کی کوئی دلیل نہیں۔ و نیز نذر پوری کرنے کی توفیق اور اس سے سبکدوش ہو جانا خوشی و مسرت کا مقام ہے اور محل سرور میں بغیر ارادہ فخر و مباہات و نام و نمود کے محض شکر اور دعوت طعام یا چائے یا تقسیم شیرینی جائز اور مباح ہے۔

(محدث دہلی ج: ۱، ش: ۳، رجب ۱۳۶۱ھ / اگست ۱۹۴۲ء)

س: ایک شخص نے اپنے بیٹے کی بیماری پر نذر مانی کہ اگر یہ اچھا ہو گیا تو میں ہزار رکعت نماز پڑھوں گا۔ خدا کے فضل و کرم سے اس کا بچہ صحت یاب ہو گیا اب اس پر ہزار رکعت بہت شاق گذرتی ہے تو کیا اس کے علاوہ منت مذکورہ کی تکمیل کسی اور طریقہ سے ہو سکتی ہے؟

ج: نماز پڑھنے کی نذر طاعت و عبادت کی نذر ہے جس کا ایفاء..... ضروری اور لازم ہے۔ ارشاد ہے: ”ولیسوفوا نذور ہم“ (الحج: ۲۹) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”من نذر أن يطیع الله، فليطعه“ الحدیث رواہ البخاری۔

قال ابن قدامة فی المغنی (۱۳/۲۲۲): أحد الثلاثة الأنواع لنذر الطاعة والمتمبر والتزام طاعة فی مقابلة نعمة استجلبها أو نعمة استدفعها، كقوله: إن شفاني الله فلله على صوم شهر، فتكون الطاعة الملتزمة، مما له أصل فی الوجوب بالشرع، كالصوم والصلوة والصدقة والحج، فهذا يلزم الوفاء به بإجماع أهل العلم، انتهى، شخص مذکور ہر روز اتنی رکعتیں پڑھ کر جو اس پر شاق نہ گزریں اپنی نذر پوری کرے۔ نہیں پوری کرے گا تو سخت گھبرگا ہوگا۔ یہ ضروری نہیں کہ ایک ہی دن یا ایک ہی ہفتہ میں ہزار رکعتیں پڑھ ڈالے۔ تھوڑی تھوڑی کر کے پڑھ ڈالنی چاہئے، کیونکہ نذر مذکور کے ایفاء کا بجز ادائے گی نماز کے اور کوئی طریقہ نہیں ہے۔

(مصباح ہستی)

س: یہاں دستور ہے کہ بچوں کی علالت کے موقع پر، اس کی شفا یابی کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے یوں منت مانتے ہیں کہ ہمارا بچہ تندرست ہو جائے، یا فلاں مقصد پورا ہو جائے تو مسجد میں نمازیوں کے لئے رحم (چاول کے آلے میں گڑ، شکر، گھی ملا کر تیار کیا جاتا ہے) اور ملیدہ (آسن کے آلے کا) بھیجیں گے۔ چنانچہ جب بچہ اچھا ہو جاتا ہے یا مقصد پورا ہو جاتا ہے، تو منت کے مطابق دوسرے یا تین سیر رحم اور ملیدہ مسجد میں جمعہ کے دن خصوصیت کے ساتھ بھیج دیتے ہیں۔ نماز جمعہ کے بعد تمام نمازی امیر، غریب، مفلس، غنی اور دوسرے خبر پانے والے بچے بہ شوق تمام اس کو تقسیم کر کے کھاتے ہیں۔ بعض لوگ منت کے اس رحم اور ملیدہ کے لینے اور کھانے کو مکروہ بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: منت کی تمام چیزیں صدقہ ہیں جس کے مستحق فقراء اور مساکین ہیں، اور جو لوگ اس کو لیتے اور کھاتے ہیں اس منت کے

رحم و ملیدہ کو مصلیوں کی دعوت کا کھانا بتاتے ہیں۔ پس منت کی یہ چیز صدقہ و خیرات ہے یا دعوت و ضیافت ہے؟ اور اس کو غنی و فقیر سب کھا سکتے ہیں یا صرف فقیر و مسکین؟

ج: اس منت کا ملیدہ مسجد کے تمام مصلی غریب ہوں یا امیر، مفلس ہوں یا غنی، بلا کراہت سب کھا سکتے ہیں۔ کیونکہ منت کا یہ ملیدہ از قسم طعام نذر (جس کے مستحق فقراء و مساکین ہیں) اور صدقہ و خیرات نہیں ہے۔ منت ماننے والا ملیدہ یا کسی اور چیز کے ذریعہ مسجد کے عام مصلیوں کی دعوت کرنے کو بصورت نذر، بیمار کی شفا یا بی پر یا اپنے کسی اور مقصد کے حصول پر موقوف کر دیتا ہے اور اس دعوت میں فقیر و مفلس کی تعین کی نیت نہیں کرتا حالانکہ وہ جانتا ہے کہ مسجد کے مصلیوں میں امیر و غریب سب ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: ”إنما الأعمال بالنیات، إنما کل امری مانوی“ (۱) پس ظاہر کے خلاف اس منت کے ملیدہ کو نذر یا صدقہ و خیرات پر محمول کرنا صحیح نہیں۔ (محدث دہلی)

☆ نذر کی کسی بھی چیز یا دعوتی کھانے کے مصرف غرباء ہیں، پس اگر مدرسہ کے استاذ غریب ہوں تو مذکورہ نذر کی دعوت میں شریک ہو سکتے ہیں۔ البتہ اگر بیمار نے نذر اس طرح مانی ہے کہ میں صحت یاب ہونے پر غریبوں کی نیز اپنے عزیزوں اور دوستوں اور بزرگوں کی دعوت کروں گا خواہ وہ غنی ہوں یا غریب، تو اس صورت میں تمام مدعو لوگ اس نذر کی دعوت میں شریک ہو سکتے ہیں، چاہے وہ غنی ہو یا غریب۔ ایسی دعوت میں بلاشبہ اساتذہ بھی بالاحاظ فقط وغنا کے شریک ہو سکتے ہیں۔

(محدث، بنارس، شیخ الحدیث نمبر)

س: کسی ہندو نے نذر مانی کہ اگر میری تجارت کامیاب رہی تو دس سیر میٹھائی کسی مسجد میں دے دوں گا۔ ایسی میٹھائی کا قبول کرنا جائز ہے؟

ج: اگر کافر کسی بت یا اللہ تعالیٰ کے سوا کسی مخلوق کی نذر مانے تو یہ نذر بالاتفاق منعقد نہیں ہوگی اور نہ کسی مسلمان کے لئے ایسی نذر کی چیز کا استعمال اور کھانا پینا جائز ہوگا۔ لقولہ تعالیٰ: ”وما اهل به لغير الله“ قال فی البحر الرائق شرح کنز الدقائق: ”والنذر للمخوق لا يجوز، لأنه عبادة، والعبادة لا يكون لمخلوق“ انتہی۔ وقال فی دلیل الصالحین: ”النذر لا يكون الا لله تعالیٰ، فمن نذر لنبي أو ولی لا يلزم علیه شی، فإن اعطى بذلك الشی لأحد من الناس علی تلک النية، لا يجوز أخذه، إن علم الآخذ بذلك، فإن كان طعاماً لا یحل أكله، وإن كان ذبیحة، فهو میتة، فإن اكلوا وسموا الله تعالیٰ علیها كفروا جمعیاً“ انتہی۔ ”والاجماع العقد علی حرمة النذر للمشاخ، ولا یعتقدو لا یشتغل الذمة، وأخذه حرام وسحت“ (رسالہ رد بدعات للعلامة آفندی)

اور اگر کوئی کافر خالص اللہ کے لئے نذر مانے تو اس کے منعقد ہونے کی بابت علمائے سلف کے دو گروہ ہیں: ایک گروہ ایسے نذر کی صحت کا قائل ہے اور دوسرا ان کے لغو اور مردود ہونے کا۔ میرے نزدیک پہلے گروہ کا قول راجح اور قوی ہے۔ یعنی: کافر جو نذر لوجہ اللہ مانے وہ منعقد ہوگی۔

لما روى عن عمر. قال: نذرت نذراً فى الجاهلية، فسألت النبى صلى الله عليه ولم بعد ما أسلمت، فأمرنى أن أوفى بنذرى“ رواه ابن ماجه (۱) ”و عن كروم بن سفيان، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نذر نذره فى الجاهلية؟ فقال له: ألوثن أو لنصب؟ قال: لا ولكن لله، قال: أوف لله ما جعلت له، انحر على بوانة، وأوف بنذرک“ رواه احمد. (۲).

قال الشوكاني: ”وفى حديث عمر دليل على أنه يجب الوفاء بالنذر من الكافر متى أسلم، وقد ذهب إلى هذا البعض اصحاب الشافعى، وعند الجمهور لا ينعقد النذر من الكافر وحديث عمر حجة عليهم“۔ (نیل ۱/۱۳۸)۔

صورت مسئلہ میں اگر ہندو نے بت وغیرہ کے نام کی نذر مانی ہے، یا اس کا قوی شبہ ہے، تو ایسی مٹھائی مسجد والوں کو یا کسی مسلمان کو ہرگز نہیں کھانی چاہئے، اور اگر اللہ کے نام کی نذر مانی ہے، تو اس کے کھانے میں شرعاً کوئی حرج و قباحت نہیں ہے، جس طرح شرائط مخصوصہ کے ساتھ کافر کا ہدیہ اور عطیہ قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشرکین اور یہود و نصاریٰ کے ہدایا و تحائف قبول فرمایا کرتے تھے۔

(محدث دہلی)



## کتاب الفرائض والہبۃ

س : مرحوم زید کے حسب ذیل وارثوں میں سے کس کس کو زید کی ملکیت سے؟ اور ہر ایک کو کیا کیا حصہ ملے گا؟۔  
(۱) زید کی بیوہ، (۲) ماں، (۳) بہن، (۴) لڑکی، (۵) بھائی، (۶) چچا۔

سائل عبدالمجید

ج : بعد تقدیم مایقدم علی الإرث و رفع موانعہ ترکہ زید متوفی کا ۷۲ سہام پر منقسم ہو کر ازاں جملہ ۹ سہام اس کی بیوہ کو، اور ۱۲ سہام ماں کو، اور ۳۶ سہام بیٹی کو، اور ۵ سہام بہن کو، اور ۱۰ سہام بھائی کو ملیں گے اور چچا محروم ہوگا۔  
صورة المسئلة هكذا:

زید مسئلہ ۲۴۰ تصحیح ۷۲۰					
زوجہ	ام	بنت	اخت	اخ	عم
۳	۴	۱۲	۵	۱۰	م
۹	۱۲	۳۶			

(مصباح بستی اپریل / مئی ۱۹۵۴ء)

س : شریعت مطہرہ کا اس مسئلہ میں کیا حکم ہے؟

ہندہ نے انتقال کیا چھوڑا ماں باپ کو، اور تین بھائی اور ایک بہن کو، شوہر کو، اور تین لڑکے اور ایک لڑکی کو۔ نقد رقم چھوڑا تین ہزار چوبیس روپیہ پچاس پیسے۔ ورثاء میں ہر وارث کا کتنا حصہ ہوتا ہے؟۔ بینواتو جروا۔

ج : ہندہ ۲۱ = ۷ × ۳ ترکہ: ۸۴

ماں	باپ	۳ بھائی	۱ بہن	زوج	۳ لڑکے	لڑکی
$\frac{1}{6}$	$\frac{1}{6}$	محروم	محروم	$\frac{1}{3}$		

$$\begin{array}{r}
 ۳۵ = ۵ \times ۷ \quad \frac{۳}{۲۱} \\
 \frac{۳۵}{۷} = ۵ \quad \frac{۳}{۱۴} \\
 ۱۰ \quad \frac{۳}{۵۰۴}
 \end{array}$$

فردا فردا ہر ایک لڑکے ۱۰

۱۸۰/۳۶۰/۳۶۰/۳۶۰

ج : مذکورہ مسئلہ میں ہندہ کے ترکہ سے ماں اور باپ دونوں کو (۱/۶) (۱/۶) ملے گا اور متروکہ روپے سے ماں کو پانچ سو چار (۵۰۴) اور باپ کو بھی پانچ سو چار روپیہ ملے گا۔ نیز شوہر کو ترکہ سے (۱/۴) اور متروکہ روپیہ سے سات سو چھپن (۷۵۶) روپیہ نیز ہر لڑکے کو متروکہ روپیہ سے ۳۶۰، ۳۶۰، ۳۶۰ اور لڑکی کو ۱۸۰ روپیہ ملے گا۔ اور بھائی و بہن محروم ہوں گے۔

ہذا ما نظرہ لی والعلم عند اللہ تعالیٰ

کتبہ عبدالعزیز عبید اللہ الرحمانی ۱۲/۶/۱۴۲۰ھ ۲۳/۹/۱۹۹۹ء

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین اندریں مسئلہ کہ زید کا ایک لڑکا عرصہ پانچ سال سے زید کا کاروبار کرتا رہا، کھاتا پیتا بھی رہا، زید کے انتقال کے بعد وہ لڑکا اپنے حصہ کے علاوہ، زید کی ملکیت سے کچھ اور کا بھی حق دار ہوتا ہے یا نہیں؟

عبدالعزیز رانی کھیت

ج : زید کے انتقال کے وقت اس کی ملکیت میں جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ جو کچھ بھی ہو، اس کے مرنے کے بعد اس کے شرعی وارثوں کے درمیان شریعت میں مقرر کئے ہوئے حصوں کے مطابق تقسیم ہوگی۔ زید کا لڑکا زید کا شرعا وارث ہے اس لئے زید کی ملکیت سے اپنے حصہ شرعی کا حقدار ہے ارشاد ہے ”یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین“ (النساء: ۱۱)

زید نے اپنی زندگی میں اس لڑکے کو کچھ دیا، اس کا اس حصہ شرعی پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین اسلام اس مسئلہ میں کہ زید نے اپنے انتقال کے بعد، کچھ روپیہ چھوڑا اور تین لڑکے حامد، احمد، محمود چھوڑے۔ زید کے انتقال کے بعد تینوں لڑکوں کا خرچ اسی میراث سے چلتا تھا۔ کیوں کہ تینوں پڑھتے تھے اور آمدنی کی کوئی صورت نہ تھی، اس درمیان میں حامد اپنے والد کے انتقال کے تین برس بعد اپنی تعلیم سے فارغ ہو گیا اور برسر ملازمت ہو گیا، منجملے بھائی احمد نے تعلیم چھوڑ کر کاروبار شروع کیا۔ مگر بجائے فائدہ کے نقصان ہوا۔

واضح ہو کہ کاروبار میں روپیہ اسی میراث سے لگتا تھا اور محمود اب تک پڑھ رہا ہے اور نہ معلوم اس کی تعلیم کب تک ختم ہوگی؟

یہ بھی واضح رہے کہ زید کے انتقال کے بعد سات برس تک تینوں بھائی ایک میں رہتے تھے۔ اور سارے انتظامات اور تصرفات بڑے بھائی حامد کے ہاتھ میں تھے اور اب منجملہ بھائی احمد الگ رہنا چاہتا ہے۔ پس سوال یہ ہے کہ اگر زید کے ترکہ میں سے کچھ روپیہ باقی ہو، تو اس حالت میں کہ احمد اور محمود نے زید کے انتقال کے بعد کچھ نہیں کمایا یا کمایا، مگر اس قدر کہ کچھ حقیقت نہیں رکھتا۔ زید کا بقیہ ترکہ تقسیم کرنے کے وقت حامد کی کمائی کا روپیہ بھی تینوں بھائیوں کے درمیان از روئے شرع تقسیم کیا جائے گا؟ بینوا تو جبروا۔

ج : ہر ایک بھائی کو میراث زید سے جو ملا اس کے مستحق ہیں۔ چونکہ حامد نے جو روپیہ کمایا وہ ملازمت نوکری سے کمایا اس میں احمد، محمود کا کچھ حق لازمی نہیں ہے، تبرعاً بھائی کچھ احسان لے لینا درست ہے۔ البتہ اگر مال میراث مشترک سے لے کر تجارت سوداگری حامد نے کیا ہو اس میں سے ہر ایک کو استحقاق لینے کا ہے، کتاب وسنت میں اس کے ادلہ موجود ہیں۔ فقط واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

حررہ احمد اللہ سلمہ غفرلہ مدرس مدرسہ دارالحدیث دہلی

مورخہ ۱۴ شوال ۱۳۴۹ھ

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ زید نے انتقال کیا اور چھوڑا تین لڑکے (۱) حامد (بالغ) (۲) احمد، (۳) محمود (نابالغان) اور ترکہ میں مکان اور اثاث البیت کے علاوہ کچھ روپیہ چھوڑا، زید کے انتقال کے بعد تینوں لڑکوں کا خرچ اسی موروثی روپیہ سے چلتا تھا، کیوں کہ آمدنی کی کوئی صورت نہیں تھی اور تینوں تعلیم حاصل کرنے میں مشغول تھے۔ حامد، زید کے انتقال کے تین برس بعد تعلیم سے فارغ ہو کر برسر ملازمت ہو گیا اور منجھلا بھائی احمد تعلیم چھوڑ کر موروثی روپیہ سے باتفاق ہردو بھائی کا رو بار کرتا تھا۔ مگر بجائے فائدہ کے نقصان ہوا، محمود اب تک پڑھ رہا ہے اور نہ معلوم کب تک اس کی تعلیم ختم ہوگی۔ واضح ہو کہ زید کے انتقال کے بعد سات برس تک تینوں بھائی ایک میں رہتے تھے یعنی: کھانا، پینا، رہنا، سہنا سب یکجائی تھا، اور سارے انتظامات اور تصرفات بڑے بھائی حامد کے ہاتھ میں تھے، اب منجھلا بھائی احمد الگ ہونا چاہتا ہے۔ پس سوال یہ ہے کہ اس حالت میں کہ احمد، محمود نے کچھ کمایا نہیں یا کمایا مگر اس قدر کہ کچھ حقیقت نہیں رکھتا، زید کے ترکہ (مثل روپیہ اور مکان اور اثاث البیت) کے تقسیم کرنے کے وقت کیا حامد کی کمائی کا روپیہ بھی تینوں بھائیوں پر از روئے شرع تقسیم کیا جائے گا؟ مہربانی فرما کر کتاب اللہ اور سنت اور عبارات فقہ سے مدلل فرمایا جائے۔

ج : حامد کی کمائی ملازمت کی، تینوں بھائیوں پر ترکہ زید کا ٹھہرا کر ہرگز تقسیم نہ ہوگی، بلکہ حامد کی کمائی و ملازمت کا روپیہ خاص حامد ہی کو ملے گا، اس میں سے احمد، محمود کا کچھ حق نہ ہوگا۔ سوال تو حامد کی ملازمت کی رقم کے بارے میں ہے، لیکن اگر حامد اپنے باپ زید کے ترکہ میں تصرف تجارت کا کر کے منافع میں ایک رقم قلیل یا کثیر حاصل کر لیتا، تو وہ منافع کی رقم بھی خاص حامد کے لیے ہوتی، اس میں احمد اور محمود کی حقیقت و ملکیت نہ ہوتی، فتاویٰ عالمگیری میں ہے: "لو تصرف أحد الورثة في الشركة المشتركة، وربح فالربح للمتصرف وحده، كذا في الفتاوى الغياثية" فقط جلد ثانی ص: ۳۶۰۔ واللہ اعلم۔

أجابہ بکتابہ حبیب المسلمین عفی عنہ نائب مفتی مدرسہ امینیہ دہلی

جواب صحیح اور عین حق اور بالکل بدیہی ہے کہ جب حامد کی کمائی اس مشترک مال سے بالکل علیحدہ ہے اور دونوں بھائیوں کی کوئی کمائی نہیں، تو کوئی شرعی یا عقلی وجہ نہیں کہ اس کو تینوں بھائیوں میں تقسیم کیا جائے بلکہ بلاشبہ وہ تنہا حامد ہی کی ملک ہے دوسرے بھائیوں کا اس میں تقسیم کا دعویٰ کرنا ظلم ہے وذلک بظہورہ اغنی من أن یؤتی علیہ بدلیل۔

مہر دارالافتاء دیوبند

خادم دارالافتاء دارالعلوم دیوبند ۲۶ صفر ۱۳۵۱ھ

بندہ محمد شفیع غفرلہ



☆ اور علامہ شامی نے جو شرکت فاسدہ میں بعض صورتوں میں (۳۶۷/۳) احداً شرکاء کے کسب کردہ روپیہ کو برابر تقسیم کرنے کا حکم نقل کیا ہے، وہ صرف اسی صورت میں ہے جب کہ سب شرکاء کمائی میں شریک ہوں اور ہر ایک کی کمائی متوازن ہو، کما فی رد المحتار (۳۸۱/۳، ۳۸۳/۳)

واللہ اعلم محمد شفیع غفرلہ  
الجواب صحیح بندہ اصغر حسین عفا اللہ عنہ  
الجواب صحیح، ننگ اسلاف حسین احمد غفرلہ  
الجواب صواب بلاریب نبیہ حسن عفا اللہ عنہ

الجواب جواب بندہ محمد ابراہیم عفی عنہ  
الجواب صحیح: محمد رسول خان عفا اللہ عنہ  
الجواب صحیح: سید اختر حسین عفی عنہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ، اما بعد: سوال مذکور میں کمائی حامد کی ملازمت سے، وہ کل حامد کی ہے، کسی اور کا اس میں کچھ حصہ نہیں۔ شامی کی عبارت میں جس کا ذکر ہے وہ صورت میراث کی ہے۔ جس وقت کل بھائیوں نے میراث کے مال سے کمائی کی ہو، اس میں ہر ایک کا حصہ ہے عبارت شامی کی یہ ہے: ”و کذلک لو اجتمع إخوانو یعملون فی تركة أبیہم“ ونما المال فہو بینہم سوية“ ولو اختلفوا فی العمل والرأی“ انتہی رد المحتار مصری ۳/۳۸۳ فقط واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

حررہ احمد اللہ سلمہ غفرلہ

مدرس دارالحدیث رحمانیہ دہلی مورخہ ۹ ربیع الاول ۱۴۳۵ھ

مہر سلمہ الصمد اسمہ احمد المعروف بآحمد اللہ

☆ پوتے کی محبوبیت کا گول مول مشہور مجمل مسئلہ بلاشبہ پریشانی کا باعث بن جاتا ہے۔ خدا کرے اس سلسلے میں آپ کو کوئی پریشانی اور الجھن نہ لاحق ہو۔

ایک بیٹا باپ سے بالکل الگ رہ کر کما کھا کر، جتنی بھی منقولہ غیر منقولہ جائیداد پیدا کرے، وہ سب اس کی ذاتی ملکیت ہوگی اور اس کی وفات پر اس کے شرعی ورثہ میں تقسیم ہوگی۔ اسی طرح باپ کے ساتھ رہ کر اور باپ کی جائیداد میں محنت کرتے رہنے کے ساتھ اس کی آمدنی کے علاوہ اگر اپنی کسی ذاتی اور نجی کمائی کے ذریعہ اس نے جائیداد پیدا کی ہے یا بہیہ یا میراث میں اس کو کوئی جائیداد حاصل ہوئی ہے، تو ایسی سب جائیدادیں بھی اس کی اپنی ذاتی ملکیت ہونے کی بنا پر، اس کی وفات کے بعد اس کے شرعی ورثہ میں تقسیم ہوں گی۔ دونوں مذکورہ صورتوں میں باپ کی ملکیت قرار نہیں پائیں گی اور نہ پوتے ایسی جائیداد سے محروم و محبوب ہوں گے، اور شرعاً محبوب ہونے کی صورت میں دادا کا یہ فرض ہے کہ، اپنی جائیداد کا ایک ٹکٹ اپنے محبوب پوتوں کو بہہ کر دے یا وصیت کر جائے، وصیت کے وجوب کا نسخ میرے

نزدیک صرف وارثوں کے حق میں ہے۔

عبداللہ رحمہانی ۲۵/۲/۱۹۶۵ء

(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام مولانا عبدالسلام رحمہانی ص: ۴۶/۴۷)

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع اس مسئلہ میں کہ موتا نے اپنے بعد اپنی ملکیت میں دو سکونت مکان مشترکہ میں ایک ملٹ حصہ اور ایک باغ میں اپنا حصہ چھوڑا ہے ورثاء میں چار لڑکیاں، ایک بہن اور ایک بھائی ہیں۔ شرعاً حصے کیوں کر تقسیم ہوں گے اور بہن کو کتنا حصہ ملے گا؟

ج : بعد تقدیم ماسبب تقدیم علی الارث و رفع موانع ارث ترکہ میت کا ۱۸ سہام پر منقسم ہو کر از آں جملہ ۳-۳ سہام ہر ایک لڑکی کو اور چار سہام بھائی کو اور ۲ سہام بہن کو ملیں گے واللہ اعلم۔

س : زید نے انتقال کیا چھوڑا ایک بیوی ہندہ اور ایک سہ سالہ لڑکی خالدہ اور لڑکے دوسری بیوی سے۔ پھر ہندہ نے انتقال کیا چھوڑا لڑکی مذکورہ اور باپ، ماں، لڑکی (خالدہ) اپنے نانا، نانی کے یہاں (مرحومہ ہندہ کے والدین) کے پاس رہتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہندہ کے ترکہ کی مستحق صرف اس کی لڑکی خالدہ ہی ہے یا اس کے نانا نانی بھی میراث پانے کا حق رکھتے ہیں؟

ج : ہندہ کے پورے ترکہ سے آدھا مال اس کی لڑکی کو اور ایک تہائی اس کے باپ کو اور چھٹا حصہ اس کی ماں کو ملے گا اس مسئلہ پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ لڑکی کے ہوتے ہوئے باپ اور ماں محروم نہیں ہوں گے۔ ارشاد ہے ”ولأبویہ لکل واحد منهما السدس مما ترک ان کان لہ ولد“ (النساء: ۱۱) آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: ”الحقو الفرائض بأهلها“ فما بقی فهو لأولی رجل ذکر“ (متفق علیہ) (۱) اور ارشاد ہے: ”وان کانت واحدة فلها النصف“ (۲) قرآن کریم۔ (مصباح ہستی)

س : زید حنفی المذہب نے دو شادیاں کیں، زوجہ اول سے ایک لڑکا اور زوجہ ثانی سے کوئی اولاد نہیں ہے، زید کے فوت ہو جانے پر زید کی جائیداد ترکہ حسب دستور ہر دو بیوگان ولڑکے میں تقسیم ہوگئی، زید کے فوت ہو جانے کے بعد زید کی دوسری بیوی، جس کے کوئی اولاد نہیں ہے وہ بھی فوت ہوگئی۔ اس نے اپنے والد کا بھی ترکہ پایا تھا، اس طرح سے اس بیوی نے اپنی زندگی میں ہر دو جائیداد (ترکہ شوہر و ترکہ والد خود) پر قبضہ و ملکیت رکھی۔ اب سوال یہ ہے کہ حسب ذیل اشخاص میں سے کس کو کس قدر زید کی زوجہ ثانیہ متوفیہ کا ترکہ ملے گا اور کون محروم رہے گا۔

(۱) زید متوفی کی زوجہ اول۔

(۲) پسر زید از بطن زوجہ اول

(۳) زید متوفی کی زوجہ ثانیہ کا حقیقی چچا۔

(۴) زید متوفی کی زوجہ ثانیہ کی والدہ جس نے چچا مذکور سے عقد ثانی کر لیا ہے۔

ج : بعد تقدیم ما تقدم على الإرث ورفع مانعہ کل ترکہ جائیداد زید کی دوسری بیوی متوفیہ کا تین! سهام پر تقسیم ہو کر از جملہ ایک سهام (ایک تہائی کل ترکہ کا) اس کی والدہ کو، اور بقیہ دو سهام اس کے حقیقی چچا کو ملے گا۔

زید متوفی کی زوجہ اول اور یسر زید از بطن زوجہ اول محروم ہیں کیوں کہ استحقاق ارث کے تین سبب ہیں۔

۱۔ رحم ۲۔ نکاح صحیح ۳۔ موالات

اور یہاں یہ تینوں چیزیں مفقود ہیں۔ ”ویستحقق الإرث بإحدى خصال ثلاث، بالنسبة، وهو القرابة، والسبب، وهو الزوجية، والولاء“ الخ۔ (فتاویٰ عالمگیری ۲/۵۷۷)۔

کتبہ عبید اللہ رحمائی مبارکپوری

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین و فقہائے شرع متین اس مسئلے میں کہ مسماۃ ہندہ کے شوہر کو چند سال ہو گئے جو دو وارث چھوڑ کر انتقال ہوا۔ ایک سگا بھائی اور دوسری ہندہ (یعنی عورت)۔ مرحوم کی جائیداد عورت ہندہ کے قبضے میں تھی۔ اس لئے مرحوم کے سگے بھائی نے عدالت میں دعویٰ کیا۔ عدالت نے بحکم شرعی فیصلہ کیا۔ اس کو چند سال ہو گئے۔ بعدہ ہندہ کا انتقال ہو گیا۔ اب ہندہ کی ایک سگی بہن اور ایک چچیرہ چچا زاد بھائی ہے اور سگے دیور کے پوتے، پوتیاں، نواسے، نواسیاں زندہ ہیں۔ لہذا اس صورت میں مرحوم کی ملکیت سے مذکورہ پسماندگان میں سے شرعاً کس کس کو اور کیا کیا ترکہ ملتا ہے؟ وہ برائے لطف میرے ذیل کے پتہ پر بحکم شرعی مدلل فتویٰ علیحدہ عنایت فرما کر و نیز رسالہ محدث میں بھی اشاعت کر کے بندے کو ممنون و مشکور گردانیں۔ فقط والسلام

عبدالرحمن بن ملا اسماعیل رئیس، ساکن سرواں

از سرواں: مورخہ ۲۹ ربیع الآخر ۱۳۶۱ھ

ڈاکخانہ گیکھی تعلقہ سرواں ریاست، جزیرہ جہان ضلع قلابہ بمبئی

ج : ہندہ کے شوہر کی جائیداد منقولہ و غیر منقولہ میں سے، بعد تقدیم ما تقدم على الإرث ورفع مانعہ ایک چوتھائی ہندہ اور تین چوتھائی شوہر کے سگے بھائی کو ملے گا۔ ارشاد ہے: ”ولهن الربع مما ترکتہن إن لم یکن لہا ولد“ (النساء: ۱۲)، اور ارشاد ہے: ”الحقوا الفرائض بأهلہا فما بقی فلا ولی رجل ذکر (بخاری مسلم وغیرہ) (۱)۔

اور ہندہ کے ترکہ میں سے آدھا اس کی سگی بہن کو، اور آدھا اس کے چچا زاد بھائی کو ملے گا۔ دیور کے پوتے پوتیاں، نواسے نواسیوں

(۱) بخاری، کتاب الفرائض، باب میراث الولد مع الأب والأخوة ۶/۸، مسلم کتاب الفرائض باب الحقوا الفرائض بأهلہا (۱۶۱۵)



کو ہندہ کے ترکہ سے کچھ نہیں ملے گا۔ ارشاد ہے: ”إن امرؤ هلك وليس ولد وله أخت فلها نصف ما ترك“ (النساء: ۱۷۶)

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی  
المدرس بدرستہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی

س : مرحوم زید کی بیوی فوت ہو چکی ہے اور مرنے کے وقت میں صراحت نہیں کی، اس کی لڑکیاں موجود ہیں مرحومہ کے مہر کے مستحق اس کی لڑکیاں ہیں یا اس کے ماں، باپ، بھائی، بہن؟ دلائل واضحہ کے ساتھ بیان کیا جائے؟

ج : مرحوم زید کی بیوی کا مہر اس کی اپنی ملکیت ہے، جسے اس کی اور ملکیتیں ہوتی ہیں۔ پس اس کی اور ملکیتوں اور جائیدادوں کے ترکہ کا جو حکم ہے وہی حکم ”مہر“ کا بھی ہے۔

صورت مسئلہ میں اس کے کل مہر کا ایک سدس اس کی ماں کو، اور دوسرا سدس اس کے باپ کو اور چار سدس یعنی: مہر کا دو تہائی لڑکیوں کو ملے گا، بھائی اور بہن محروم ہوں گے۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی  
المدرس بدرستہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی

۲۳ ذی قعدہ ۱۴۲۰ھ

س : مرحوم بکر اپنی ایک دختر زبیدہ بیوہ، اور ایک نواسی زیر نگرانی اور کچھ جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ چھوڑ مرا ہے، منقولہ جائیداد زر، زیور، نقدی وغیرہ تقریباً بیس ہزار ہوگی، جس کو مرحوم اپنی حین و حیات مہر بند کر کے خزانہ شاہی میں امانت رکھ گیا ہے جس کو عرصہ گذرا، اور مرحوم باپ اپنی بیوہ زبیدہ کو اس ملک مہر شاہی کا مختار وارث قرار دے گیا ہے۔ عرصہ ۴-۵ برس کا گذرا کہ مرحوم بکر کے بڑے بھائی کے لڑکے عمر کی منگنی دختر زبیدہ بیوہ کی لڑکی ہندہ سے تین شرائط پر قرار پائی۔

**پہلی شرط:** یہ کہ جب میں چاہوں گی اس وقت لڑکی کا نکاح کروں گی۔ **دوسری شرط:** یہ کہ جو املاک میرا باپ بکر چھوڑ مرا ہے وہ اس ملک کا لادعویٰ لکھ دیں۔ **تیسری شرط:** جہیز مہر وغیرہ تھی۔ غرض یہ ثلاثہ شرائط کو نوشہ اور نوشہ کا باپ وغیرہ منظور کر لئے۔ چند روز کے بعد نوشہ عمر کی جانب سے تعمیل نکاح کا تقاضا ہوتا رہا، لیکن دختر کی جانب سے تاخیر ہوتی رہی۔ اخیر ایک روز نوشہ مع چند ہمراہی قاضی وغیرہ مکان عروس پر گئے اور پیام عقد خوانی سنایا، زبیدہ وہندہ عروس کی طرف سے جواب نفی و ناراضگی کا اظہار ہوتا رہا، تب بغیر اجازت عم عروس و مادر عروس قاضی جبری نکاح پڑھ دیا، لیکن زبیدہ نے اپنی لڑکی ہندہ کو رخصت نہیں کیا، جس کو عرصہ ۴-۵ برس کا گذر گیا۔ اس عرصہ میں نوشہ عمر نے دوسری جگہ نکاح بھی کر لیا جس کے ایک دو اولاد بھی ہے اور نوشہ عمر اپنے تایا مرحوم زبیدہ کے باپ کی غیر منقولہ جائیداد پر جو زمینات ہے قابض ہے اور اپنا حق طلب کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ اگر اب بھی میرے نکاح میں آجائے تو میں کوئی چیز طلب نہیں کرتا۔ چونکہ منقولہ رقم خزانہ شاہی میں ہے اور غیر منقولہ پر خود عمر قابض ہے، اب زبیدہ بیوہ کو سخت تکالیف کا سامنا ہے۔ خلاصہ

کلام یہ ہے کہ اب زبیدہ مجبوراً اپنی دختر ہندہ کا نکاح عمر مذکور سے کر دینا چاہتی ہے، تو اس کے لئے پہلا جبری نکاح ہی کافی ہے یا ثانی نکاح کی ضرورت ہے؟ حکم شارع بیان فرما کر مآجور اللہ اور عند الناس ممنون و مشکور ہوں؟

س ۲: مرحوم بکر کے ورثہ اس وقت مندرجہ ذیل ہیں، ان میں کون حق دار اور کس کس کو کتنا ملنا چاہیے؟ از روئے شرع بیان فرمائیں اور آج پائیں: ایک دختر زبیدہ، ایک نواسی ان بیانی، دوسری نواسی بیانی ہے جس کے چار بچے ہیں تین بھائی، وہ بہن جملہ بارہ ۴۳ بچے ہیں۔

محمد ایوب خطیب

مسجد اہل حدیث نیلگرمی، اوٹیکمڈ

ج : بعد تقدیم ما تقدم على الإرث و رفع موانع ترکہ بکر مرحوم کا ترکہ چونسٹھ سہام پر منقسم ہو کر آٹھ سہام ۸ سہام بکر کی بیوہ کو، اور ۳۲ سہام (کل ترکہ کا آدھا) اس کی لڑکی زبیدہ کو، اور چھ، چھ سہام ہر ایک بھائی کو، اور تین، تین سہام ہر ایک بہن کو ملیں گے دونوں نواسیاں محروم ہوں گی۔

واضح ہو کہ یہ تقسیم اس وقت ہے جب یہ بھائی اور بہن حقیقی ہوں۔ صورت المسئلہ ہکذا:

بکر

زوجہ	بنت زبیدہ	اخ	اخ	اخ	اخت	اخت	بنت البنت	بنت البنت
۱	۲	۶	۶	۶	۳	۳	م	م
۸	۳۲							

صورت مسئلہ میں اگر زبیدہ دختر بکر بوقت نکاح بالغ تھی، اور اس کی اجازت و رضامندی کے بغیر عمر نے اس سے نکاح کر لیا، تو یہ نکاح باطل اور لغو ہوا جس کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں۔ ارشاد ہے: ”لا تنکح البکر حتی تستأذن“ (بخاری) (۱) وغیرہ۔ زبیدہ کا ولی اس کے چچا ہیں اس کی ماں کو حق ولایت نکاح نہیں، لیکن یہ ولی بغیر زبیدہ کی اجازت و رضامندی کے اس کو کسی سے بیاہ دینے کا حق نہیں رکھتے ارشاد ہے: ”الایم أحق بنفسها من ولیها“ (مسلم وغیرہ) (۲) بکر مرحوم کے ترکہ جائیداد منقولہ وغیرہ منقولہ میں سے اس کے تینوں بھائی حصہ شرعی مندرجہ بالا کے مطابق مستحق ہیں لیکن اپنے حصہ سے زیادہ پر اس لئے قبضہ کر لینا کہ زبیدہ عمر سے نکاح کرنے پر مجبور ہو جائے قطعاً ناجائز ہے۔

ارشاد ہے: ”یا ایہا الذین لا یحل لکم أن ترثوا النساء کرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتیتموهن“ (النساء: ۱۹) بہر حال پہلا نکاح جو بردستی بغیر اجازت و رضامندی زبیدہ کے کیا گیا ہے باطل ہے۔ اب اگر زبیدہ راضی ہو

(۱) کتاب النکاح باب لا ینکح الأب وغیرہ البکر والثیب إلا برضاها ۱۳۵/۵ (۲) کتاب النکاح باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق (۱۴۲۱) ۱۰۳۷/۲

اور اجازت دے، تو اس کے پچھا متفق ہو کر ولی ہونے کی حیثیت سے زبیدہ کا نکاح عمر سے کر سکتے ہیں، اور اس صورت میں عمر کو چاہیے کہ نکاح کے ہر شرط پر اظہار کرے۔ المسلمون علی شروطہم، ارشاد ہے: ”أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج“ (بخاری) (۱) وغیرہ۔

واضح ہو کہ اگر بکرنے اپنی زندگی میں صحت و ثبات عقل و قیامی ہوش و حواس میں جائیداد منقولہ مذکور فی السؤال اپنی بیوی و دختر زبیدہ کو ہبہ کر دی تھی، اور خزانہ شاہی میں بطور امانت رکھ دی تھی، اور ان دونوں کے لئے اس کی وصیت نہیں کی تھی، بلکہ صرف ہبہ اور تسلیم مال کی صورت تھی، تو اس ملک مہر شدہ کی مالک صرف اس کی بیوہ اور زبیدہ ہیں، اس میں وراثت نہیں جاری ہوگی۔ اور اگر وصیت کی شکل تھی جیسا کہ ظاہر سوال سے یہی معلوم ہوتا ہے تو یہ وصیت درست نہیں ارشاد ہے: ”لا وصیۃ لوارث“ (۲) جائیداد غیر منقولہ کی طرح اس ملک مہر شدہ میں بھی وراثت جاری ہوگی۔

کتبہ: عبد اللہ المبارکفوری الرحمانی  
المدرس بدرسہ دار الحدیث الرحمانیہ بدلی

س : ایک شخص نے اپنے حقیقی پسر کو ۲۵ سال کی پرورش میں سے ۱۹ سال تک تعلیم بی اے اور وکالت تک دلانے میں ہزار ہا روپے خرچ کئے۔ وکالت پاس کرنے کے بعد وکالت کا کام چلانے میں اس کی اعانت و مدد بھی کرتا رہا، وکیل مذکور نے اگست ۱۹۲۵ء میں وکالت کی کمائی میں سے باپ کو کچھ روپیہ دینا شروع کیا، قریباً تین چار سال تک ہزار یا دو ہزار کے قریب روپیہ تھوڑا تھوڑا کر کے باپ کو دیا، روپیہ دیتے وقت باپ بیٹے میں کوئی معاہدہ اس قسم کا نہیں ہوا تھا کہ یہ روپیہ امانت ہے، لڑکا کسی وقت واپس لے سکے گا یا باپ اس کو ادا کر دے گا، بلکہ باپ اس خیال سے روپیہ لیتا رہا، جس خیال سے اچھے لڑکے کا باپ کو دیا کرتے ہیں، اور والدین لے لیا کرتے ہیں، کوئی شاہد بھی اس بات کا نہیں ہے کہ روپیہ جو بیٹے نے باپ کو دیا تھا وہ امانت کے طور پر دیا لیا گیا تھا، اب لڑکا لوگوں کے ذریعے اور خطوط کے ذریعے کہتا ہے کہ میں نے بخیال خود اپنے والد کو روپیہ مذکورہ بطور امانت کے دیا تھا۔ باپ کہتا ہے میں نے روپیہ امانت نہیں لیا تھا۔ اس واسطے دینے کو تیار نہیں ہوں، کیوں کہ میں نے ۲۵ سال تک پرورش اور ۱۹ سال تک تم کو تعلیم اپنے خرچ سے دلائی ہے، جس میں ۵ سال تو گھر میں رہا ۱۴ سال بورڈنگ ہاؤس میں رہتا رہا۔ مڈل انٹرنس بنالہ میں پاس کیا، ایف اے، بی اے وکالت لاہور میں پڑھا اور بہت روپیہ خرچ ہوا، لڑکے کی حالت بہت اچھی ہے۔ اب بھی وکیل ہے سینکڑوں روپے ماہوار کماتا ہے۔ کسی قسم کا محتاج نہیں ہے۔

اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ از روئے قرآن و حدیث لڑکا باپ سے اب وہ روپیہ لے سکتا ہے یا نہیں؟ جب کہ باپ دینے کو تیار نہیں کیوں کہ وہ لڑکے پر ہزار بار روپیہ خرچ کر چکا ہے، باپ بڑھا ہے، لڑکا نوجوان ہے؟ اگرچہ بیٹا باپ سے الگ رہ کر کسی پیشہ کے ذریعہ روپیہ کم کر اپنے باپ کو کچھ رقم دے دے، لیکن امانت کے طور پر دینے کی تصریح نہ کرے تو باپ سے اس رقم کے مطالبہ کا حق اس کو نہیں پہنچتا اور نہ باپ پر شرعاً اس رقم کا واپس کرنا لازم ہے۔

(۱) کتاب الشروط، باب الشروط فی المحصر عند عقدۃ النکاح ۱۷۵/۳۔ مسلم کتاب النکاح باب الوفاء بالشروط عند النکاح



ج : بیٹے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ باپ سے اپنی کمائی کے دیئے ہوئے روپیہ کا مطالبہ کرے اور اس کو تنگ کرے، قرآن کریم میں ارشاد ہے: ”وصاحبہما فی الدنیا معروفاً“ (لقمان: ۱۴) اور مشکوٰۃ شریف میں ہے: ”من أصبح مطيعاً لله في والديه، أصبح له بابان مفتوحان من الجنة، وإن كانت واحداً فواحداً، ومن أصبح عاصياً لله في والديه، أصبح له بابان مفتوحان مفتوحان من النار، قال رجل: وإن ظلمناه؟ قال: وإن ظلمناه، وإن ظلمناه، وإن ظلمناه“ انتھی۔ (۱) اور ابن ماجہ میں ہے کہ ایک شخص خدمت نبوی میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ یا رسول اللہ تعالیٰ نے مجھے مال بھردیا ہے اور اولاد بھی، میرا باپ چاہتا ہے کہ میرا مال لے لے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: أنت ومالك لأبيك یعنی: تیرے باپ کو تیرے کمائے ہوئے مال میں تصرف کرنے کا حق ہے، قال الحافظ فی الدراریۃ: ”أخرج ابن ماجة من حديث جابر ورجالہ ثقات“ انتھی، وأخرجہ ابن حبان فی صحیحہ من حدیث عائشہ، والبزار فی مسندہ، والطبرانی فی معجمہ من حدیث سمرة بن جندب، وأخرجہ البزار، وابن عدی فی الکامل من حدیث عمر، والطبرانی من حدیث ابن مسعود، وأبو یعلیٰ الموصلی فی مسندہ، والبزار من حدیث ابن عمر۔

ان تمام آدہ قرآنیہ و حدیثیہ سے معلوم ہوا کہ بیٹے نے اپنے باپ کو جو کچھ کم کر دے دیا ہے، باپ سے اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہے، ہاں باپ اپنی مرضی سے، خوشی سے بصورت موجود ہونے اس مال کے، بیٹے کو واپس کر دے تو اور بات ہے۔

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی

المدرس بدرسۃ دارالحدیث رحمانیہ بدلی

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ لاڈلے صاحب متوفی کی تین بیبیوں میں سے ہر ایک بیوی کے دودو لڑکے تھے، جن میں ایک بیوی کے ایک لڑکے شیخ حسین صاحب کا انتقال ہو گیا، ان مرحوم کے ایک بھائی حقیقی اور چار علاقائی بھائی ہیں، اور مرحوم کی دو بیبیوں میں سے پہلی بیوی گوہر بی کا انتقال ہو گیا اور ایک بیوی امام بی زندہ لاؤد ہے۔ متوفیہ بی بی سے تین لڑکیاں موجود ہیں۔ شیخ حسین صاحب مرحوم کا ترکہ صرف ان کی تین لڑکیاں اور بیوی پر تقسیم ہو گا یا مرحوم کے حقیقی و علاقائی بھائیوں میں بھی تقسیم ہو سکتا ہے؟ اگر ہو سکتا ہے تو لڑکیوں اور بیوی اور حقیقی اور علاقائی بھائیوں کو کتنا کتنا حصہ ملے گا اس کی صراحت فرمائیں گے اور وراثۃ کی وضاحت نقشہ مندرجہ پیش ہے بینوا تو جروا؟

پہلی بیوی: فاطمہ بی	دوسری بیوی: زینب بی	تیسری بیوی: مخدوم بی
شیخ حسین متوفی	محمد مشائخ عبدالقادر	خورجہ پیوال
پہلی بیوی: گوہر بی	دوسری: امام بی زندہ	شیخ داود
فاطمہ بی	رسول بی	مریم بی

(۱) مشکوٰۃ کتاب الآداب والصلۃ، باب البر والصلۃ (۴۹۴۳) ۱۳۸۲/۳، والحديث ضعيف: (۲) کتاب التجارات باب مال الرجل من مال ولده (۲۲۹۱) ۳۔

ج : اگر شیخ حسین نے اپنی وفات کے وقت صرف دوسری بیوی امام بی اور ماں فاطمہ بی اور لڑکیوں حقیقی بھائیوں کو چھوڑا ہے، تو بعد تقدیم ماتقدم علی الارث درفع موانع ترکہ شیخ محمد حسین مرحوم کا ۲۷ اسہام پر منقسم ہو کر از ان جملہ ۹ سہام امام بی کو اور ۱۲ اسہام ماں فاطمہ بی کو اور ۱۶-۱۶ اسہام ہر ایک لڑکی کو اور ۳ سہام حقیقی بھائی گھوڑ و کولیس گے اور علاقائی بھائی محروم ہوں گے۔

وصورة المسئلة هكذا:

محمد حسین مرحوم مسئلہ: ۲۲: تصحیح: ۷۲:

زوجه امام بي	ام فاطمه بي	بنت فاطمه بي	بنت رسول بي	بنت مریم بي	اخلاّب و اُم
۳	۴	۱۶	۱۶	۱۶	گھوڑو
۹	۱۲				بھائی
					۳/۱

کتابتہ: عبید اللہ المبارک قسوری الرحمانی  
المدرسہ بھدرستہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی  
۲۳ رز و قعدہ ۱۳۶۰ھ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم!

## وصیت نامہ

منکہ حاجی غلام قادر المعروف غلام حیدر ولد عبید اللہ خان، قوم بلوچ۔۔۔۔۔ سکھ احمد پور شرقیہ، اقرار کرتا ہوں بدرستی عقل و حواس، خود اس بات پر کہ مقرر ضعیف العمر ہے اور اس وقت سفر سعید حجاز کا ارادہ ہے، حیات مستعار ہے، زندگی کا کوئی بھروسہ نہیں ہے، اس لئے مقرر حسب ذیل وصیت کرتا ہے:

مظہر کی جائیداد ملک مقبوضہ حسب ذیل ایک دوکان واقعہ بازار کلاں اندروں شہر احمد پور شرقیہ غرب رویہ، اور آراضی زرعی متعلقہ زینوں شاہ والی واقعہ موضع دریں قارڈ نہ تحصیل احمد پور شرقیہ سگہ معہ درہ چاہ سالم۔

آراضی زرعی واقعہ موضع پیر واہ تحصیل احمد پور شرقیہ، آراضی زرعی موضع کلاب تحصیل احمد پور شرقیہ۔

ایک مکان معہ دوکان۔۔۔۔۔معہ۔۔۔حصہ دورہ چاہ۲۔نمبر۴واقعہ کٹرہ احمد خان اندرون شہر احمد پور شرقیہ شرق رویہ سامنے مکان ماسٹر عبدالرزاق والدہ دوکان جدید غرب رویہ امیدہ والے کٹرہ احمد خان شہر احمد پور شرقیہ، ایک دوکان گھر والدہ معہ دوکان غرب رویہ، ایک مکان ریڑھ والدہ واقعہ کٹرہ احمد خان اندرون شہر احمد پور شرقیہ، زیورات نگین طلائی، طلائی جوڑیاں نقرہ۲ عدد پویہ طلائی۳ عدد، اثاث البیت برتن وغیرہ ہیں۔

بذمہ خدا بخش یافتنی مظہر، قرضہ بذمہ مظہر بطور امانت یافتنی مسہات الیہ و مالیٰ صالحہ واجب الاداء ہے۔

مظہر کی وفات کے بعد جائیداد مذکورہ بالا میں سے، بعد اداء قرضہ و اخراجات مظہر تجہیز و تکفین شرعی جس قدر باقی رہے، اس میں

سے ۳/۱ حصہ وقت بموجب ذیل ۶/۱ حصہ عبدالکریم ولد ملک اللہ دتہ ذات ساندھی کو، جس نے بہت عرصہ تک بمثل عزیز مظہر کی خدمت گزاری کی ہے دیا جائے۔ اور ۶/۱ مسجد شریف موسومہ کامل والی۔ و مدرسہ اہل حدیث موقوفہ مسجد شریف مذکور دی جائے گی اور اس کے اخراجات مانند دیگر وقف متعلقہ مسجد شریف مذکور کئے جاویں۔ بقیہ جائیداد سے حق المہر اہلیہ مظہر مبلغ۔۔۔ روپیہ ادا کی ہو کر باقی جملہ وارثان بازگشت مظہر میں بروئے احکام شرع مظہر تقسیم کی جائے۔ اس میں فروگزاشت کرنے والا از روئے احکام شرع مظہرہ وقانون رائج الوقت قابل مواخذہ ہوگا، مظہر کے ورثاء بازگشت کو اس میں ترمیم وغیرہ کا حق نہ ہوگا۔ اگر مظہر سفر حجاز سے زندہ واپس آئے تو وصیت مذکورہ بالا میں مقرر ترمیم و تنسیخ کر سکے گا۔

مقرر کی ملکیت مقبوضہ ایک باغیچہ ہے موسومہ سیر والا سالم۔ اور ایک باغیچہ عبدوالہ کالصف حصہ ہے، جو مقرر نے برضا و رغبت خود اپنی حیات میں مسجد شریف موسومہ کامل والی کے لئے وقف بالملک کر دیئے ہیں۔ اور اس کا وقف نامہ علیحدہ حسب ضابطہ لکھا گیا ہے جس کا عمل مظہر کی حیات سے شروع ہو گیا ہے، اور وصیت ہذا کا عمل مظہر کی وفات کے بعد ہوگا۔ لہذا وصیت نامہ لکھ دیا ہے کہ بعد وفات مظہر عمل پذیر ہو۔

مورخہ ۲۵ شوال المکرم ۱۳۵۶ھ / یکم جنوری ۱۹۳۸ء مقام احمد پور شرقیہ

دستخط حاجی غلام قادر المعروف حاجی غلام حیدر

مکواہ

مکواہ

دستخط غلام قادر ولد میاں روشن

دستخط ابوالاحمد عبدالحق خطیب مسجد عباسی

دیخارہ

احمد پور شرقیہ، ریاست بہاول پور

سکنہ احمد پور شرقیہ

خلف الرشید مولوی واحد بخش صاحب

ذات و سکنہ احمد پور شرقیہ

مکان سکنی اور ذریعہ والہ جو اس وقت مدرسہ ہے، تقسیم سے باہر ہوگا۔ جب تک میری اہلیہ زندہ رہے گی، مقیم رہے گی، کسی شخص کو مکان خالی کرانے کی طاقت نہ ہوگی۔ اس کے مرنے کے بعد پھر وارث تقسیم کریں گے۔

دستخط غلام قادر المعروف غلام حیدر

مکواہ ابوالاحمد عبدالحق خطیب مسجد عباسی

کیا فرماتے ہیں علماء اسلام مسائل ذیل کے بارہ میں کہ وصیت نامہ حاجی غلام قادر صاحب (جس کی نقل مطابق اصل شامل ہے) میں جو دو صورت ہائے وقف درج ہیں۔

۱۔ مقرر کی ملکیت مقبوضہ ایک باغیچہ موسومہ سید والہ سالم اور ایک باغیچہ عبدوالہ کالصف ہے، جو مقرر نے برضا و رغبت خود اپنی حیات میں مسجد شریف موسومہ کامل والی کے لئے، جو وقف بالملک کر گئے ہیں۔ اور اس کا وقف علیحدہ حسب ضابطہ لکھا گیا ہے۔ جس کا عمل مظہر کی حیات سے شروع ہو گیا ہے اور وصیت ہذا کا عمل مظہر کی وفات کے بعد ہوگا۔



نوٹ: مرحوم نے وقف باغیچہ کا نہ اپنی حیات میں کوئی متولی مقرر کیا۔ اور نہ وقف نامہ علیحدہ لکھا بلکہ تحریر وصیت نامہ کے ایک سال بعد مرض الموت میں اس وقف باغیچہ کا وقف نامہ لکھنے کے لئے اسٹامپ منگایا، لیکن تکمیل سے قبل فوت ہو گئے۔

۲۔ فقرہ نمبر ۱: میں جو یہ درج ہے کہ وصیت ہذا کا عمل مظہر کی وفات کے بعد ہوگا وہ وصیت متعلق وقف حسب ذیل ہے۔

مظہر کی وفات کے بعد جائیداد مذکورہ بالا میں سے بعد اداء قرضہ و اخراجات تجہیز و تکفین جس قدر باقی رہا ہے، اس میں سے ۳/۱ حصہ وقف ہو جب ذیل ۶/۱ حصہ مسکمی عبدالکریم ولد ملک اللہ دتہ ذات ساندھی جس نے بہت عرصہ تک بمثل عزیز میری خدمت گزاری کی ہے، دیا جائے۔ اور ۶/۱ حصہ مسجد شریف موسومہ ناہلی والی مدرسہ اہل حدیث موقوفہ مسجد شریف مذکور کو دی جائے گی۔ ان کی شرعی حقیقت کیا ہے؟

(۱) وقف نمبر ۱: جب کہ حیات میں متولی مقرر نہیں کیا، اور نہ علیحدہ وقف نامہ لکھا (حالانکہ وصیت نامہ میں یہ تحریر ہے کہ وقف نامہ علیحدہ لکھا گیا ہے) شرعاً وقف کی تعریف میں یہی داخل ہے یا نہیں (اور حیات میں وقف ہونے کا علم نہ ورثاء کو ہے، نہ کسی کو)

(۲) وقف نمبر ۲: جس کی وصیت ہے کہ میری وفات کے بعد عمل کیا جائے شرعاً جائز ہے؟

کیا وقف کے لئے وصیت ہو سکتی ہے یعنی: اس امر کی وصیت کی جاسکتی ہے کہ میرے ورثاء (وقف نمبر ۱ کے علاوہ) بقیہ ترکہ سے بھی ۳/۱ حصہ وقف عبدالکریم مسجد شریف کو دیں، اور اس کے اخراجات مانند دیگر وقف متعلقہ مسجد شریف مذکور کئے جاویں۔

۳۔ ایسی حالت میں جب کہ مرحوم نے وقف باغیچہ فقرہ نمبر ۱ کو باہر رکھ کر بقیہ ترکہ سے ایک ثلث بطور وقف منتقل کرنے کی وصیت کی ہے، تو اس کو محض وصیت قرار دے لینے سے اس کا عمل کرنا خلاف وصیت مرحوم نہ ہوگا۔ کیوں کہ بصورت وقف یہ حصہ منقولہ تلف ہونے سے محفوظ رہ سکتا ہے اور دیگر صورتوں میں یہ پابندی نہیں ہو سکتی۔

۴۔ وصیت نامہ کے اخیر پر مرحوم نے ہدایت کی ہے کہ مکان سکنی اور ڈیرہ والدہ جو اس وقت مدرسہ ہے تقسیم سے باہر ہوگا۔ جب تک میری اہلیہ زندہ رہے گی، مقیم رہے گی، کسی شخص کو مکان خالی کرانے کی طاقت نہ ہوگی۔ اس کے مرنے کے بعد پھر وارث تقسیم کر سکیں گے۔ کیا شرعاً درست ہے اور یہ مکان حسب شریعت تقسیم سے باہر رہ سکتے ہیں۔

عبدالرزاق بلوچ گرد اور قانون گو  
مورخہ یکم اپریل ۱۹۳۹ء احمد پور شرقیہ بہاول نگر

ج: صورت مسئلہ میں ۳/۱ حصہ میں سے ۶/۱ حصہ وصیت کے حکم میں ہے۔ اس لئے موصی کی وفات کے بعد مسکمی عبدالکریم حسب وصیت موصی اس ۶/۱ حصہ کا مالک ہوگا اور اس کے بعد اس کے ورثہ اس کے وارث ہوں گے۔ موصی کی جائیداد کا ۳/۱ حصہ خصوصاً اس ثلث کا چھٹاں حصہ کبھی بھی موصی کے ورثہ کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم بالصواب

کتبہ: عبید اللہ الرحمانی المبارکپوری  
المدرسہ ہمدرد دارالحدیث الرحمانیہ بدلی

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ: شیخ غلام سرور نے عرصہ ساٹھ سال کا ہوا انتقال کیا۔ تو اپنے وارثوں میں دو فرزند: شیخ غلام جیلانی و شیخ غلام ربانی و دو دختر: ایک مسماۃ حفیظ النساء دوسری وحیدۃ النساء اور ایک برادر حقیقی: شیخ غلام حیدر اور دو بھائی سوتیلے مسمیان: شیخ غلام حسن اور شیخ محمد حسن چھوڑے۔ سب سے پہلے مسماۃ حفیظ النساء نے انتقال کیا۔ مرنے والوں میں ایک اپنا خاوند: شیخ عنایت علی اور دو بھائی: شیخ غلام جیلانی و شیخ غلام ربانی و یک ہمشیرہ: وحیدۃ النساء کو چھوڑا، مسماۃ حفیظ النساء کے خاوند شیخ عنایت علی نے انتقال کیا، وارثوں میں اپنی پھوپھی کے فرزند کا پوتا شیخ سمیع اللہ چھوڑا، بعدہ شیخ غلام جیلانی نے انتقال کیا، وارثوں میں اپنا: ایک فرزند، شیخ عبدالحق اور ایک اپنا بھائی شیخ غلام ربانی اور ایک ہمشیرہ مسماۃ وحیدۃ النساء چھوڑا، اور ان کے بعد وحیدۃ النساء نے انتقال کیا، وارثوں میں ایک خاوند: شیخ غلام صفدر اور دو دیور: شیخ عبدالغنی و شیخ عبدالرزاق اور ایک اپنا بھائی: شیخ غلام ربانی اور ایک اپنا برادر زادہ: شیخ عبدالحق کو چھوڑا۔

شیخ غلام سرور کے وقت سے اس وقت تک کل جائیداد زرعی و سکنی و قرضہ مشترکہ رہا۔ مگر قرضہ شیخ غلام جیلانی و شیخ غلام ربانی کے وقت کا تھا۔ شیخ غلام ربانی باہر روزگار پر رہے اور روپیہ بھیجتے رہے۔ شیخ عبدالحق خانہ نشین رہے، جائیداد باغ وغیرہ کا تردد کرتے رہے اور آمدنی لیتے رہے، جب آپس میں قرض تقسیم ہوا تو نصف نصف روپیہ ہر دو صاحبوں کے ذمہ ہوا شیخ غلام ربانی اپنے نصف روپیہ قرضہ کو جو ان کے ذمہ تھا جائیداد مشترکہ کی آمدنی سے ادا کرنے کو عبدالحق سے کہہ کر باہر روزگار پر چلے گئے اور تا وقت تقسیم جائیداد، جائیداد کی آمدنی سے کچھ تعرض نہ کیا۔ اس کے بعد جس کو عرصہ آٹھ سال کا ہوا کل جائیداد زرعی و سکنی ہر دو، چچا بھتیجے کے تقسیم ہوئے تو نصف نصف کر لی۔ بروقت تقسیم جائیداد سب قرضہ میں تنازع ہوا تو شیخ عبدالحق نے نصف روپیہ قرضہ کا جو ذمہ شیخ غلام ربانی بروقت۔۔۔۔۔ شیخ غلام ربانی نے کہا کہ جو آمدنی جائیداد کی تھی وقت تقسیم قرضہ سے اب تک اس میں میرے ذمہ کا قرضہ ادا ہو گیا، اور اگر نہیں ادا ہوا، تو جو وقت تقسیم قرضہ سے اب تک جائیداد کی آمدنی ہے اس کا حساب دو۔ اور آمدنی وہ قرار پائی تھی کہ جو بروقت تقسیم قرضہ اوسط درجہ کی تھی۔ شیخ عبدالحق نے حساب نہیں دیا اگر حساب دے دیتے تو۔۔۔، پس اس صورت میں شیخ غلام ربانی کا قرضہ ادا ہوا یا نہیں؟ اگر نہیں ہوا تو اتنے عرصہ تک کی آمدنی جس کو شیخ غلام ربانی نے شیخ عبدالحق سے اس خیال میں کہ میرے ذمہ کا قرض ادا ہو جائے نہیں لیا۔ آیا شیخ عبدالحق کو اس کا لینا جائز ہے یا نہیں؟

اب شیخ غلام ربانی نے انتقال کیا، وارثوں میں دو دختر: ایک فاطمہ بیگم دوسری عائشہ بیگم و ایک برادرزادہ: شیخ عبدالحق و ایک پوتی جس کے والد نے اپنے باپ کی حیات میں انتقال کیا چھوڑے، اور شیخ غلام ربانی نے قبل از انتقال ایک وصیت نامہ بدیں مضمون تحریر کر دیا کہ ہم دونوں چچا بھتیجانے جائیداد موجودہ بروقت تقسیم نصف نصف تقسیم کر لی تھی اور اب میرے وارثوں میں سوائے دو لڑکیوں کے اور کوئی وارث نہیں ہے، اور اب جو میرا قرضہ حال میں ہے وہ میرے وارث ادا کریں، اور جو میری چھوٹی لڑکی ناکتدا ہے اس کی شادی میری جائیداد کی آمدنی سے کی جاوے۔

اور عبداللہ کو میں نے چھوٹے سے پالا ہے اس نے میری بہت خدمت کی ہے، سب شریک شامل ہو کر چار روپیہ ماہوار کی اس کے

ساتھ سلوک کرتے رہیں۔ اگر ہماری تقسیم مذکور بالا بموجب شرع شریف کے ہوئی ہے تو بہتر ہے، ورنہ از سر نوکل جائداد کا تقسیم ہونا چاہیے اور جس کو جس کو جو حصہ پہنچے وہ ملنا چاہیے۔ اب سوال دریافت طلب ہے کہ جو ترکہ شیخ غلام ربانی کو مورث اعلیٰ سے ملے گا جو خود اون کا بذاتہ ہے بعد انتقال شیخ غلام ربانی کے کون کون حصہ دار پانے کے مستحق ہیں؟ اور وصیت نامہ کس کس پر مؤثر ہو سکتا ہے؟ اور اگر کوئی وارث اپنی خوشی سے اپنا حصہ نہ لے تو وہ حصہ کیا کیا جاوے؟ بینوا تو جروا۔

ج: واضح ہو کہ أحد الشریکین نے اگر دوسرے شریک کے حصہ میں تصرف کیا تو جو آمدنی دوسرے شریک کے حصہ کی ہے، اس کو ادا کرنا واجب ہے اور خود اس کے لئے حرام ضیث ہے ”قال فی الفتاویٰ الحمادیة: وإذا آجر وأخذ الأجر، ينظر إلى نصيب شريكه من الأجر، يرد ذلك عليه إن قدر، وإلا يتصدق به، لأنه تمكن فيه خبث بحق شريكه، وكان كالغاصب إذا آجر وقبض الأجر يتصدق أو يردده على المغصوب منه، أما ما يخص نصيبه فيطيب له، لأنه لا خبث فيه“ انتھی عبارت مذکورہ سے ثابت ہوا کہ أحد الشریکین کے حصہ کی آمدنی دوسرے شریک کو حرام ہے، متصرف کو چاہیے کہ اپنے شریک کی آمدنی اس کو ادا کر دے۔

صورت مذکورہ میں جب شیخ غلام ربانی نے شیخ عبدالحق سے کہا کہ جو ہمارے حصہ مشترکہ کی آمدنی ہے اس سے ہمارے ذمہ کا قرض ادا کر دینا، یہ کہہ کر روزگار میں چلے گئے۔ اس لئے یہ صورت توکیل ہوئی یعنی: شیخ عبدالحق کو حصہ مشترکہ کی آمدنی سے قرضہ ادا کرنے کا توکیل بنایا، یہ توکیل بموجب شرع صحیح ہوئی، قال فی الفتاویٰ الحمادیہ نقلاً عن شرح الطحاوی: وکل عقد يتصرف فيه الموكل بنفسه يجوز فيه التوكيل“ اور پر ظاہر ہے کہ شیخ غلام ربانی بنفسہ قرضہ اپنا آمدنی جائداد مشترکہ سے ادا کر سکتے ہیں، بنفسہ اس لئے توکیل بھی صحیح ہوئی۔ پس صورت مذکورہ میں حسب توکیل شیخ غلام ربانی، شیخ عبدالحق کو بمقتدار آمدنی حصہ شیخ غلام ربانی قرضہ ادا کرنا لازم ہے۔ اگر قرضہ ادا کر دیا تو فہو المراد ہے کہ حساب کر کے ذرہ ذرہ وراثۃ شیخ غلام ربانی کو دے دیں، جیسا کہ عبارت مذکورہ بالا سے واضح ہے، وراثۃ بعد ادا قرضہ مذکورہ جو بچے حسب حصص رسدی تقسیم کر لیں کما لا یخفی علی ماہر الشریعة اور جب آمدنی وہ قرار پائی تھی جو وقت تقسیم قرضہ اوسط درجہ کی تھی تو اب نزاع تعیین مقدار آمدنی میں بھی نہ رہا۔

اور شیخ غلام ربانی و شیخ عبدالحق نے جو جائداد مورث اعلیٰ یعنی: شیخ غلام سرور کی نصف نصف باہم تقسیم کر لی بموجب شریعت صحیح نہیں ہوئی، کیوں کہ اور وراثۃ مورث اعلیٰ محروم و بے نصیب رہ جاتے ہیں اور یہ ظلم ہے ”والله لا یحب المعتدین“ (البقرة: ۱۹۰) وجاء فی الحدیث: ”من أخذ شبرا من الأرض ظلما يطوقه يوم القيامة.“ (۱)۔

بلکہ بایں طور پر تقسیم ہونا چاہیے جیسا کہ ذیل مندرج ہے:

شیخ غلام سرور مسئلہ ۶: تصحیح: ۶۰، تصحیح: ۱۲۰، تصحیح: ۳۶۰

(۱) صحیح البخاری کتاب بدء الخلق، باب ما جاء فی سبع أرضین ۷۳/۴، صحیح مسلم کتاب المساقاة باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها (۱۶۱۰) ۱۲۳۰/۳۔



ابن	ابن	بنت	بنت	اخ حقیقی	اخ اخیانی	اخ اخیانی
غلام جیلانی	غلام ربانی	حقیقۃ النساء	وحیدۃ النساء	غلام حیدر	غلام حسین	محمد حسن
$\frac{2}{20}$	$\frac{2}{20}$	۱	$\frac{1}{10}$	۴	۴	۴

حقیقۃ النساء مسئلہ: ۱۰	ما فی الیہ: ۱	اخ	اخ
زوج	زوج	اخ	اخ
عنایت علی غلام جیلانی	غلام ربانی	وحیدۃ النساء	اخ
$\frac{1}{5}$	$\frac{2}{3}$		

عنایت علی  
ما فی الیہ: ۵

ابن ابن ابن العمة  
شیخ سمیع اللہ

$\frac{1}{5}$   $\frac{1}{30}$

غلام جیلانی مسئلہ  
میت ما فی الیہ: ۲۲

ابن	اخ	اخ
شیخ عبدالحق	غلام ربانی	وحیدۃ النساء

$\frac{1}{22}$   
 $\frac{22}{33}$   
۱۳۲

وحیدۃ النساء مسئلہ: ۲

زوج	اخ	ابن الاخ	اخ الزوج
غلام صفدر	غلام ربانی	شیخ عبدالحق	عبد الغنی

۱	۱	۱	۱	۱
۱۱	۱۱	۱۱	۱۱	۱۱
۳۳	۳۳	۳۳	۳۳	۳۳
شیخ غلام ربانی مسئلہ: ۳	مافی الید: ۵۵ الاحیاء	عائشہ بیگم	ابن الاخ	عبدالحق
۱	۱	۱	۱	۱
۵۵	۵۵	۵۵	۵۵	۵۵
۱۱	۱۱	۱۱	۱۱	۱۱
۳۳	۳۳	۳۳	۳۳	۳۳
۱۸۷	۱۸۷	۱۸۷	۱۸۷	۱۸۷
شیخ عبدالحق	فاطمہ بیگم	عائشہ بیگم	غلام صغدر	سمیع اللہ
۱۸۷	۱۸۷	۱۸۷	۱۸۷	۱۸۷

بعد ادائے قرضہ مورث اعلیٰ و دیگر اخراجات متقدمہ علی الارث مثل تجبیز و تکفین از کل مال، و ادائے وصیت از ثلث مال بشرط وصیت بکل مال مورث اعلیٰ کل تین سو ساٹھ سہام پر تقسیم کیا جائے گا۔ از آں جملہ ایک سو ستاسی سہام شیخ عبدالحق کو، اور پچپن سہام فاطمہ بیگم و اسی قدر عائشہ بیگم کو، اور تینتیس سہام شیخ غلام صغدر کو، اور تیس سہام شیخ سمیع اللہ کو پہنچے، اور باقی ورثہ یعنی: شیخ غلام حیدر و شیخ غلام حسن و شیخ محمد حسن محروم ہیں، اور جو حصہ شیخ غلام ربانی کو مورث اعلیٰ سے ملا ہے یا خود ان کا ہے، تین برابر حصوں پر تقسیم کیا جائے گا (بعد ادائے قرضہ از کل مال و جاری کرنے وصیت از ثلث مال) ہر ایک ورثہ یعنی: فاطمہ بیگم و عائشہ بیگم و عبدالحق کو برابر ملے گا، اور جو وصیت نامہ میں شیخ غلام ربانی نے لکھا کہ میرے جائداد سے چھوٹی لڑکی کی شادی کر دی جائے یہ وصیت صحیح نہیں ہوئی۔ ہاں اگر ورثاء اجازت دیں تو صحیح ہو جائے گی۔ قال فی العالمگیریہ: "لا وصیۃ لوارث، إلا أن یجیز الورثہ" انتہی اور اگر کوئی وارث اپنا حصہ بخوشی خاطر چھوڑ دے تو باقی ورثہ حسب حصص رسدی باہم تقسیم کر لیں گے کما لا یخفی علی ماهر الشریعۃ واللہ اعلم بالصواب۔

حررہ راجی رحمۃ اللہ

عبدالسلام مبارکپوری عفی عنہ وعن والدیہ

صورت مرقومہ میں شیخ غلام ربانی کے جائداد کا حاصل اوس مدت کا کہ شیخ عبدالحق کے پاس بخیاں ادائے قرض چھوڑ رکھی تھی اگر مسادی قرض ہے قرض خواہ کو کل اور۔۔۔۔۔ ہے تو بقدر قرض دینا چاہیے۔ باقی ماندہ موافق حصہ رسدی ہر وارث شیخ غلام ربانی کو ملنا چاہیے اور جو حاصل قدر قرض سے کم ہے تو قرض خواہ کو قرض باقی ماندہ متروکہ شیخ غلام ربانی میں سے ملنا چاہیے۔ اور جو ثلث جائداد غلام ربانی کا محاصل للعہ ما ہوا۔۔۔۔۔ کافی ہو سکتا ہے تو عبد اللہ کو مبلغ للعہ روپیہ ماہوار حسب وصیت دینا چاہیے۔ والا جس قدر ثلث جائداد شیخ غلام ربانی کا حاصل۔۔۔۔۔ دینا چاہیے چوں کہ یہ تفصیل جواب میں نہ تھی کی گئی۔

باقی جواب صحیح و غیر محتاج الی البیان ہے واللہ اعلم بالصواب

محمد حسین عفی عنہ مدرس مدرسہ مولوی عبدالرب

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین حسب ذیل مسائل میں کہ:

۱۔ شیخ عبدالرحیم نے بگذاشت تین لڑکے (شیخ زین العابدین، شیخ شفیع احمد، شیخ محمد ادریس) اور ایک لڑکی (بی بی حنیفہ) کے انتقال کیا، بعدہ بیویوں لڑکوں نے کل جائداد برابر حصہ مساوی تقسیم کر لیا اور بی بی حنیفہ اپنی ہمشیرہ کو کچھ نہیں دیا۔

۲۔ شیخ زین العابدین یکے از پسران شیخ عبدالرحیم مذکورہ نے اپنے کل حصہ کے متعلق (باستثنائے اراضی مع۔۔۔) عرصہ کے بعد بحالت مرض اس مضمون کی دستاویز تعمیل کر کے۔۔۔ اولاد مذکور وفات پائی، کہ تاحیات اپنے جائداد کا پورا تصرف ومنافع کا حق خود اپنی ذات کو حاصل ہوگا اور بعد ممات اگر کوئی اولاد میں موجود ہو تو وہ کل جائداد کی وارث ہوگی، ورنہ میری زوجہ تاحیات خود اس کے محاصل ومنافع بے بہرہ اندوز ہوتی رہے گی۔ اور زوجہ مذکور کے انتقال کے بعد کل جائداد موقوف متصور ہوگی اور اس کے مصارف حسب ذیل چار شعبے ہوں گے۔

۱۔ سولہ آنے میں نصف یعنی: آٹھ آنے مدارس اہل حدیث در بھنگہ، مظفر پور، چمپارن۔

۲۔ مسجد وعید گاہ چار آنے۔ ۳۔ امداد بیوگان ہستی۔ ۴۔ دو آنے حق الحکت واجرت متولی۔

۳۔ چوں کہ شیخ زین العابدین نے کوئی اولاد نہیں چھوڑی۔ اس لئے بعد از وفات ان کے ان کی بیوی حسب منشاء دستاویز مذکور جائداد پر قابض ہوتی رہی۔

۴۔ اب بی بی حنیفہ دختر شیخ عبدالرحیم مورث اعلیٰ مذکور، اپنے پدری متروکہ کا مطالبہ، اپنے بھائی شیخ زین العابدین کی بیوی، جس کے تحت وتصرف میں بذریعہ دستاویز مذکور کل جائداد سے کرتی ہے۔

مذکورہ بالا حقائق کے اظہار کرنے کے بعد حسب ذیل سوالات جواب طلب ہیں۔ برائے نوازش بر بنائے شریعت طہانیت بخش جواب دے کر مشکور فرمائیں اور عند اللہ مأجور ہوں۔

۱۔ بی بی حنیفہ کا مطالبہ نسبت متروکہ پدری شیخ زین العابدین کی بیوی سے حق بجانب ہے یا نہیں؟

۲۔ اگر مطالبہ مذکور حق بجانب ہے اور وہ دے دیا جائے، تو اس حالت میں بقیہ جائداد موقوفہ کے متعلق شرعاً کیا حکم ہے؟

۳۔ شیخ زین العابدین کی بیوی کے قبضہ میں رہے گی یا واقف کے موجودہ ورثاء پر تقسیم ہوگی؟۔۔۔

ج (۱)۔ بی بی حنیفہ کا مطالبہ اپنے بھائیوں سے یا ان کے ورثاء سے حق بجانب ہے۔ چوں کہ بی بی حنیفہ کا حصہ اس کے بھائی

یا ورثاء کے ذمہ ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ ”یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین“ (النساء: ۱۲)

ج (۲)۔ بقیہ جائداد موقوفہ کا ثلث یعنی: ایک تہائی پر حسب تحریر واقف بیوی کا قبضہ رہے گا، اور اس کے منافع حسب تحریر واقف

صرف ہوں گے۔ باقی کل تہائی ورثاء پر تقسیم ہوگی۔ کما قال فی النیل (۶ / ۱۵۵): ”والحدیثان یدلان علی أن تصرفات

المریض إنما تنفذ من الثلث، ولو كانت منجزة فی الحال، ولم تصنف إلی بعد الموت، وقد قدمنا حکایة

الإجماع علی المنع من الوصیة بأزید من الثلث لمن كانت له وارث، والتنجیز حال المردۃ، المنخوف حکمہ



محمد اسحاق الآوری ۲۹ صفر ۱۳۶۴ھ۔

حکم الوصیۃ“ واللہ اعلم بالصواب۔

☆ بے شک بی بی حنیفہ کا نسبت متروکہ پدری تینوں بھائیوں یا ان کے ورثہ سے یکساں حق بجانب ہے، وہ اپنے بھائی شیخ زین العابدین کی بیوی سے زین العابدین کے حصہ کے ساتھ اس حصہ (اپنا ترکہ پدری) وصول کر سکتی ہے، اور اسی قدر دونوں بھائیوں شفیق احمد و محمد ادریس یا ان کے ورثہ سے۔

زین العابدین کی متروکہ جائیداد سے جو اس کو اپنے باپ عبدالرحیم سے وراثت ترکہ میں ملی ہے۔ بی بی حنیفہ کا مطالبہ نسبت پدری پورا کرنے کے بعد، اس جائیداد کا صرف ایک ثلث وقف ہوگا۔ جس پر اس کی بیوہ بحیثیت متولی کے قابض رہے گی۔ بقیہ دو ثلث واقف کے ورثہ بیوہ، دونوں بھائی شفیق احمد، محمد ادریس، بہن بی بی حنیفہ پر بھی شرعی تقسیم ہوگا۔

کتبہ عبید اللہ الرحمانی السبار کفوری  
المدرسہ بدرستہ دارالحدیث الرحمانیہ، بدلی

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین صورت ذیل میں کہ نظام الدین نے انتقال کیا۔ چھوڑا تین لڑکے: ابراہیم، ولی محمد، عظیم اللہ کو، اور ابراہیم کے تین لڑکے: رفیع الدین، عبدالرحمن، عبداللہ بعدہ انتقال کیا رفیع الدین نے، چھوڑا اپنے باپ ابراہیم کو، اور دو بھائی عبداللہ و عبدالرحمن کو، اور ایک لڑکے عبدالخالق کو اور ایک بیوی مریم کو اور انتقال کیا عبداللہ نے، چھوڑا: اپنے باپ ابراہیم کو اور ایک بھائی عبدالرحمن اور دو لڑکے عبدالقیوم، عبدالحی کو، اور پانچ لڑکیوں کو اور ایک بیوی کو اور بھتیجے عبدالخالق کو۔ بعدہ ابراہیم نے انتقال کیا چھوڑا: اپنے ایک لڑکے عبدالرحمن کو اور دو بھائی عظیم اللہ اور ولی محمد کو۔ بعدہ عبدالرحمن نے انتقال کیا، چھوڑا ایک لڑکے قادر بخش کو اور ایک بیوی عائشہ کو اور چچا عظیم اللہ ولی محمد کو، اس کے بعد ولی محمد نے انتقال کیا چھوڑا ایک بھائی عظیم اللہ کو اور دو لڑکے عبدالغفور و عبدالجبار کو بعدہ قادر بخش نے انتقال کیا چھوڑا اماں اور بیوی اور تین لڑکے عبدالعزیز عبدالرحیم و نذیر اور ایک لڑکی فاطمہ کو۔

نظام الدین کے متروکہ مکان کے بابت عبدالخالق کا بیان ہے کہ ہمارے دادا ابراہیم نے اپنے لڑکے عبداللہ کو اس میں سے نکال کر ہم کو اس مکان میں رکھ دیا۔ لیکن اس کا کوئی گواہ یا تحریری ثبوت نہیں ہے۔ اور ان کے بعد چچا عبدالرحمن بھی اپنی بیوی عائشہ اور اپنے لڑکے قادر بخش کے سامنے مرض الموت کی حالت میں کہہ گئے کہ میں نے یہ مکان عبدالخالق کو دے دیا ہے (لیکن عائشہ قادر بخش دونوں فوت ہو چکے ہیں) ان دونوں نے اپنی زندگی میں کبھی اپنی اولاد سے اس کا ذکر نہیں کیا کہ اس مکان کو عبدالرحمن نے عبدالخالق کو دیدیا ہے۔ ہاں تقریباً پچاس برس سے عبدالخالق اس مکان پر قابض و متصرف ہیں، اور حسب ضرورت اس کی مرمت وغیرہ کے اخراجات وہی اٹھاتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اگر اس مکان میں دوسروں کا بھی حق ثابت ہو، تو اس صورت میں وہ اپنے اخراجات کا ان حق داروں سے مطالبہ کرنے کا شرعاً حق رکھتے ہیں یا نہیں؟ اور ان حقداروں پر ان اخراجات کی ادائیگی واجب ہے یا نہیں؟

اور عبدالقیوم کا بیان ہے کہ اس مکان کو عظیم اللہ نے ہم کو دیا (اس کا کوئی گواہ یا تحریری ثبوت نہیں ہے)

سوال یہ ہے کہ نظام الدین کے متروکہ مکان کے حقدار کون کون ہیں اور وہ شرعاً کس طرح تقسیم ہوگا؟

الرقوم ۲۹ دسمبر ۱۹۵۶ء

دستخط (حافظ) عبدالحق

عبدالقیوم، عبدالرحیم بقلم خود

ج : بعد تقدیم ماتقدم علی الارث و رفع موانعہ نظام الدین کے مرنے کے بعد، ان کے متروکہ مکان کے حق دار ان کے تینوں بیٹے ابراہیم، ولی محمد، عظیم اللہ ہوئے۔ اس کے بعد نظام الدین کے ورثہ میں سے پہلے ابراہیم کا انتقال ہوا ہے (رفیع الدین اور عبد اللہ نظام الدین کے وارث نہیں ہیں اس لئے ان کے پہلے مرنے کا ہم نے لحاظ نہیں کیا) لیکن چون کہ ابراہیم کے حق کی بابت ان کے ورثہ اور عبدالحق و لد رفیع الدین کے مابین نزاع ہے اس لئے اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ اس کے بعد ولی محمد کا انتقال ہوا ہے اس لئے ان کا حق ان کے دونوں لڑکے عبدالغفور اور عبد الجبار کو ملے گا۔ عظیم اللہ کے مرنے کا ذکر سوال میں نہیں ہے اس لئے اگر وہ زندہ ہوں تو خود ان کو ورثہ ان کے ورثہ کو یہ حق ملے گا۔ ان کے حق کی بابت عبدالقیوم و لد عبد اللہ کا یہ دعویٰ کہ عظیم اللہ نے اپنا حق ہم کو دے دیا ہے، شرعاً قابل سماعت نہیں ہے، اس لئے کہ شہادت اور ثبوت نہ ہونے کے علاوہ اس مکان پر عبدالقیوم کا قبضہ بھی نہیں ہے، اور بغیر قبضہ کے ”ہبہ“ نام نہیں ہوتا ہے۔ ابراہیم کا معاملہ تو جہاں تک ظاہر حالات اور قرآن کا تعلق ہے، ان کے حق کی بابت عبدالحق کا کہنا بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ جب یہ سب کو تسلیم ہے کہ تقریباً پچاس برس سے تنہا عبدالحق اس مکان پر قابض بھی ہیں اور متصرف بھی۔ اور یہ قبضہ ان کو ابراہیم اور عبد الرحمن کی زندگی ہی میں حاصل ہو گیا تھا۔ تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اس مکان میں نہ رفیع الدین کا کوئی حق تھا اور عبدالحق کا۔ تو پھر اس پر ان کو یہ مکمل قبضہ آخر حاصل کیسے ہوا؟

اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو یہ کہا جائے کہ عبدالحق ایسے ظالم با اثر رعب و ادب اور جاہ و جلال والے آدمی ہیں کہ زبردستی ابراہیم اور ان کے ورثہ کو اس مکان سے نکال کر بلا کسی استحقاق کے اس پر غاصبانہ قابض ہو گئے، اور ابراہیم کے ورثہ کمزور ہونے کی وجہ سے اب تک اپنا حق ان سے واپس نہ لے سکے۔

اور یا تو یہ کہا جائے کہ رفیع الدین کے مرجانے کے بعد ابراہیم نے اپنے پوتے عبدالحق کی یتیمی پر ترس کھایا، اور عبد الرحمن نے بھی اپنے اس محبوب الارث بھتیجے پر شفقت کی نگاہ ڈالی، اور اپنی خوشی اور رضامندی سے، یہ مکان بطور ہبہ کے ان کے حوالہ کر کے خود دوسرے مکان میں جا کر آباد ہو گئے۔ اگر ابراہیم اور عبد الرحمن کے ورثہ پہلی صورت کے مدعی ہوں تو اس کا بار ثبوت ان کے ذمہ ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کا ایک واقعہ حدیثوں میں مروی ہے کہ قبیلہ کندہ کے ایک آدمی کے قبضہ میں کچھ زمین تھی اس پر ایک حضری نے دعویٰ کیا، اور کہا کہ یہ زمین میرے باپ کی ہے اور اس پر اس کندہ نے زبردستی قبضہ کر لیا ہے، کندہ نے کہا کہ: نہیں حضور یہ زمین میری ہے۔ میرے قبضہ میں ہے اور میں اس میں کھیتی کرتا ہوں، اس کا اس میں کچھ حق نہیں (فقال الکندی: ہی ارضی فی یدی ازرعھا

لیس لہ فیہا حق، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم للحضرمی: ألك بینة؟ قال: لا، قال: فلك یمینہ)۔

”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضری سے فرمایا کہ: کیا تمہارے پاس اس دعوے کے ثبوت میں کوئی شہادت (بینہ) ہے؟۔ اس نے کہا

کہ: نہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تب اس صورت میں کندی (مدعی علیہ) کی قسم پر فیصلہ ہوگا۔ (مسلم (۱) ۸۰ ج ۱)  
اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی چیز کسی کے قبضہ اور تصرف میں ہو اور پھر کوئی دوسرا شخص اس قبضہ اور تصرف کو غلط اور ناجائز قرار دے، تو اس کا ثبوت اسی کے ذمہ ہے۔

بظاہر تو یہ بات غلط معلوم ہوتی ہے کہ عبدالحالقی نے زبردستی قبضہ کیا ہو۔ اس لئے کہ اگر واقعی عبدالحالقی نے ابراہیم اور عبد الرحمن کی مرضی کے خلاف زبردستی اپنے طاقت کے بل پر اس مکان پر ظالمانہ اور غاصبانہ قبضہ کر لیا ہوتا، تو ان کے خاندان اور وارث میں ضرور اس کا چرچا ہوتا۔ اور یقیناً وہ لوگ کہہ جاتے کہ عبدالحالقی جس مکان میں رہتے ہیں وہ مکان ہمارا ہے۔ عبدالحالقی نے ہم لوگوں سے زبردستی چھین لیا ہے، لیکن اس قسم کی کوئی بات سوال میں مذکور نہیں ہے۔ بلکہ مجھے تو معلوم ہوا ہے کہ ابراہیم اور عبد الرحمن ہمیشہ ہی عبدالحالقی پر شفقت اور محبت کی نگاہ رکھتے تھے، بلکہ انہی لوگوں نے ان کی پرورش کی ہے، یہاں تک کہ عبد الرحمن نے اپنی لڑکی کی شادی بھی عبدالحالقی سے کر دی تھی، اور ان لوگوں کے تعلقات ہمیشہ ہی خوشگوار اور اچھے رہے۔ اس لئے یہ بات قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ عبدالحالقی نے اس مکان پر زبردستی قبضہ کر لیا ہو۔ لہذا قبضہ کی مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں سے دوسری ہی صورت صحیح معلوم ہوتی ہے۔ اور جب یہ صحیح ہے تو عبدالحالقی کا بیان درست ہوا۔ لہذا ابراہیم کے حق کی بابت ان کے ورثہ کا دعویٰ غلط ہے اور اب اس حق کے مالک عبدالحالقی ہی ہیں۔ اگر کسی کو شبہ ہو کہ قبضہ تو اجازت و رضامندی ہی سے کیا ہے مگر یہ اجازت عارضی تھی اور تملیک نہ تھی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عارضی ہونے کا ثبوت ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ جب وہ چالیس پچاس برس سے مالکانہ تصرف کرتے رہے جس طرح سے چاہا اپنی مرضی کے مطابق اس کو گرا دیا اور جس طرح چاہا اس کو بنوایا۔ اس کی تقریباً تمام دیواروں اور چھانجن وغیرہ کو انہوں نے ردوبدل کر دیا ہے، اور اس طرح اس مکان کی جدید تعمیر وغیرہ پر انہوں نے اپنی کافی رقم خرچ کر ڈالی اور کبھی کسی نے کوئی مزاحمت اور اعتراض نہیں کیا۔ حالاں کہ سب لوگ اپنی آنکھوں سے عبدالحالقی کے ان تمام تصرفات و اخراجات کو دیکھ رہے تھے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح عبدالحالقی اس کو اپنا مکان سمجھتے رہے، اسی طرح یہ لوگ بھی اس کو عبدالحالقی ہی کا مکان سمجھتے تھے اس لئے اب ان لوگوں کا دعویٰ قابل سماعت نہیں ہے۔ ”قال فی فتاویٰ الولولوا الجوی: رجل تصرف زماناً فی أرض آخر، ورجل آخر رأى الأرض والتصرف ولم يدع، ومات على ذلك، لم تسمع بعد ذلك دعوى ولده، فترك فی ید المتصرف لان الحال شاهد“ (مجموعہ فتاویٰ عبدالحی لکھنوی ۳/۳۳ یعنی: ”ولولوا الجی کے فتاویٰ میں ہے کہ ایک شخص کسی زمین پر عرصہ تک متصرف رہا اور دوسرا شخص زمین اور اس میں تصرفات دونوں کو دیکھنے کے باوجود خاموش رہا اور اس زمین کی بابت کوئی دعویٰ نہیں کیا۔ تو اس کے مرنے کے بعد ان کے لڑکے کا دعویٰ اس زمین کی بابت نہ سنا جائے گا اور زمین جس کے تصرف میں ہے اسی کے قبضہ میں چھوڑ دی جائے گی اس لئے کہ ظاہر حال اسی کا شاہد ہے۔“ ”وفی فتاویٰ الغزوی صاحب التنویر، سئل عن رجل له بیت فی دار یسکنہ مدۃ، یرید علی

(۱) بخاری کتاب الخصومات باب کلام الخصوم بعضهم فی بعض ۳/۹۰ مسلم کتاب الإیمان باب وعید من اقتطع حق مسلم



ثلث سنوات، ولہ جار بجانبہ، والرجل المذكور يتصرف فی البيت هدمًا وعمارة، مع اطلاع جاره علی تصرفہ، فهل إذا ادعی البيت أو بعضہ، تسمع دعواه أم لا؟ أجاب لا تسمع دعواه، علی ما علیہ الفتویٰ۔ (حوالہ مذکور)

یعنی: ”فتاویٰ غری میں ہے کہ صاحب تنویر سے پوچھا گیا کہ: ایک شخص ایک گھر میں تین برس سے زائد عرصہ سے رہتا ہے اور اس مکان میں تصرفات از قبیل انہدام و تعمیر کرتا رہتا تھا۔ اب اس کا پڑوسی تمام مکان کا یا بعض حصہ کا مدعی ہے، حالاں کہ اسے ان تصرفات کی ہمیشہ اطلاع رہی، تو اب اس کا یہ دعویٰ مسوع ہو گا یا نہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ قول مفتی کے مطابق یہ دعویٰ قابل سماعت نہیں ہے۔“

عبدالخالق کے اس بیان سے کہ چچا عبدالرحمن نے مرض الموت میں کہا ہے کہ: میں نے یہ مکان عبدالخالق کو دے دیا ہے اگر کسی کو یہ شبہہ کو کہ یہ تو وصیت کے حکم میں ہے، لہذا صرف ثلث کے حق دار یہ ہو سکتے ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مرض الموت میں عبدالرحمن نے ہبہ نہیں کیا ہے بلکہ اس سابق ہبہ کی تصدیق و تاکید کی ہے جو تدرستی اور صحت کی حالت میں کر چکے تھے۔ لہذا اس کو وصیت نہیں قرار دیا جائے گا۔

آخر میں یہ بات میں پھر صاف کر دینا چاہتا ہوں کہ اس مکان میں عبدالخالق صرف ابراہیم کے حصہ کے حق دار ہیں ولی محمد اور عظیم اللہ کے حصے کے یہ مالک نہیں ہو سکتے۔ ہذا ما سنح لی واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

کتبہ نذیر احمد رحمانی مدرس اول

جامعہ رحمانیہ مدن پورہ بنارس

۴/رجب ۱۴۱۳ھ/۲/۵/۱۹۵۷ء

☆ حدیث مؤئل عنہ کے اصل الفاظ اس طرح ہیں: ”سو وایین (۱) أولادکم فی العطیة (۲) ولو کنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء۔“

اور ٹھیک اسی طرح یہ حدیث مستفی کے جواب میں لکھی گئی تھی۔ الفاظ حدیث پر اعراب لگانے اور ”لو کنت“ بنانے اور ”لفضلت النساء“ کے بجائے ”لفضيلة النساء“ لکھنے کی زحمت غالباً مستفی نے اٹھائی ہے؟ اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے۔ اولاً: تو انھیں اس سوال و جواب کا بغیر میری اجازت و اطلاع کے، اخبار میں اشاعت کے لیے بھیجنا مناسب نہ تھا۔ دوسرے: یہ کہ اصل کے بجائے نقل بھیجنا تھا، تو نقل میں احتیاط سے کام لینا چاہیے تھا۔

(۱) یہ حدیث سبل السلام ۱۰۹/۳، نیل الاوطار ۱۱۰/۶، درایۃ ۱۸۳/۲، فتح الباری: ۲۱۴/۵، نصب الراية للزیلعی ۱۲۳/۴، مجمع الزوائد ۱۵۳/۴، السراج المنیر شرح الجامع الصغیر ۱۱/۲، تہذیب التہذیب ۱۰۴/۴، السنن الکبری للبیہقی ۱۷۷/۶، التلخیص الحبیر ۷۲/۳ میں موجود ہے، اور اس کو بطرانی نے بحکم کبیر میں، سعید بن منصور نے اپنی سنن میں، ابن عدی نے الکامل میں، خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ میں، بیہقی نے السنن الکبری میں، ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں روایت کیا ہے۔

(۲) سنن سعید بن منصور کی سند اس طرح ہے: حدثنا اسمعيل بن عياش عن سعيد بن يوسف عن يحيى بن ابي

کثیر عن عکرمۃ عن ابن عباس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (زیلعی ۱۲۳/۴) سعید بن منصور کے طریق سے ابن عدی اور بیہقی نے بھی روایت کیا ہے، اور طبرانی نے اس کے علاوہ دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے۔ کما یدل علیہ کلام الہیثمی إن صحت النسخة المطبوعة۔

(۳) سعید بن یوسف (الصنعانی من صنعاء دمشق الشام، وقیل الحمصی جو صغارتا بلعین سے ہیں پر امام احمد، ابن معین، نسائی، محمد بن عوف نے کلام کیا ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں: ”لیس بشئی اور ابن معین، نسائی، محمد بن عوف کہتے ہیں: ”ضعیف الحدیث“۔ نسائی نے ان کی بارے میں ”لیس بالقوی“ بھی کہا ہے، اور حافظ نے ”تقریب“ اور ”تلخیص“ میں ان کو ”ضعیف“ کہا ہے۔ لیکن ابن حبان نے ان کو اپنی کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور ابو حاتم فرماتے ہیں: ”حدیثہ لیس بالمنکر“ اور ابن عدی لکھتے ہیں: ”روایاتہ باثبات الأسانید لا بأس بہا“ اس کے ساتھ ہی ان کی اس حدیث کو انہوں نے منکر بھی بتایا ہے۔ سعید بن یوسف کے بارے میں ابن معین وغیرہ کی جرحوں کے غیر مفسر ہونے اور ان کو مختلف فیہ راوی ہونے کی بنا پر، حدیث کی اس سند کو ”حسن“ کہنا غلط نہیں ہوگا۔ بالخصوص ایسی صورت میں جب کہ دوسرے طریق سے بھی مروی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ نے ”درایہ“ میں اس حدیث کو سنن سعید بن منصور اور ابن عدی کی روایت سے ذکر کر کے سکوت اختیار کیا ہے۔ اور فتح الباری (۲۱۴/۵) میں اس کی سند کو ”حسن“ بتایا ہے، اور بیہقی نے بھی اس پر کچھ کلام نہیں کیا ہے۔

اسمعیل بن عیاش کی وہ روایت جو شامی شیوخ سے مروی ہو صحیح اور حسن و مستقیم ہوتی ہے۔ لہذا ان کی وجہ سے اس روایت میں کلام کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

(۴) لفظ ”اولاد لقتہ“ اور شرعاً، عرفاً، ذکر وراثت دونوں پر بولا جاتا ہے۔ حدیث مذکور میں ”فلو کنت مفضلاً أحداً، لفضلت النساء“ (وفی رواية: البنات) قرینہ ہے اس بات کا کہ یہاں لفظ اولاد ذکر وراثت دونوں کو شامل ہے اور یہ جملہ نہ ہوتا، تب بھی یہ عموم پر ہی محمول ہوتا۔ لأن معناه اللغوی والشرعی ولا دلیل علی تخصیصہ بالذکور اسی بنا پر عزیزی لکھتے ہیں: ”قوله: ساواوا بین أولادکم، ای الذکروا لأنثی، الصغیر والکبیر“۔

(۵) ”العطیۃ“ کے معنی ہیں: ما یعطى وما یوہب اور کبھی ”الہبۃ“ کے معنی میں آتا ہے۔ اسی بنا پر عزیزی نے ”العطیۃ“ کی تفسیر: ”الہبۃ ونحوها“ کے ساتھ کی ہے۔ اور عطیہ اور ہبہ عام ہے کوئی شخص کسی کو اپنی کل جائداد ہبہ کر دے یا بعض۔ بہر حال وہ شرعاً لقتہ، عرفاً عطیہ ہے۔

مقصود حدیث کا یہ ہے کہ: تم اپنی اولاد ذکر وراثت کو عطیہ دینا چاہو تو سب کو برابر برابر دو (خواہ یہ عطیہ تمہاری کل مملوکہ جائداد ہو یا اس کا ایک جزء) دلیل شرعی پیش کرنا اوس شخص کے ذمہ ہے جو اس کے اطلاق و عموم کے خلاف اس سے جزو جائداد مراد ہونے کا مدعی ہو۔

عبید اللہ رحمانی ۱۹۵۹/۳/۸ء

س : شریف مرحومہ جو چلنے پھرنے سے مجبور اور ہاتھ پیر کی معذور تھیں۔ حتی کہ رفع حاجت بھی کہ نشستہ مقام پر ہوا کرتی

تھی۔ ان کی خدمت تا بہ قید حیات ان کی بھتیجیاں کرتی رہیں۔ یہاں تک کہ نان و نفقہ بھی ان کے بھتیجیوں کے ذریعہ ہی سے ہوا کرتا تھا۔ بدیں سبب وہ زندگی میں ہمیشہ اپنے بھائیوں سے کہا کرتی تھیں کہ میرا حصہ بھتیجیوں کے نام رجسٹرڈ کر دیا جائے کہ میری وفات کے بعد تم میری ان خدمت گزار بھتیجیوں سے میرے ترکہ سے حصہ مانگ بیٹھو۔

بالآخر ان کے قول پر ان کے تمام برادر متفق ہو کر سرکاری کاغذ پر لکھوا دیا کہ ہم اپنی معذور بہن کے ترکہ سے کچھ نہ لیں گے، اس سے دست بردار ہو کر اپنے دستخط بھی سرکاری کاغذ پر کر دیئے۔

سوال یہ ہے کہ اب اس دست برداری وغیرہ کے بعد ان کے بھائیوں اور دوسرے بھتیجیوں کو شریفہ بی کے ترکہ سے کچھ پہنچتا ہے یا نہیں؟  
**نوت:** شریفہ جہاں رہتی تھیں وہ بہن اور بھائیوں کا مشترکہ مکان تھا۔

ج : اگر کوئی شخص دق یا سل وغیرہ جیسی بیماری میں مبتلا ہوا اور ایک سال گزرنے سے پہلے مر گیا یا اس بیماری میں موت کا خوف ہوا یعنی: روز بروز بیماری ترقی کرتی رہی اور اسی بیماری میں وفات پا گیا تو یہ مرض الموت ہے۔ اگر اس نے ایسی بیماری میں کسی کو اپنی کوئی چیز ”ہبہ“ کی ہے۔ تو یہ ہبہ صرف ایک ثلث میں جاری ہوگا کیوں کہ ایسی حالت کا ہبہ وصیت کے حکم میں ہوتا ہے ”وہبۃ مقعد ومفلوج وأشل ومسلول من کل مالہ، إن طالت مدة سنتہ ولم یخف موتہ منہ، وإن لم تطل وخیف موتہ فمن ثلثہ“ کذا فی تنویر الأبصار وغیرہ من المتن۔

سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ شریفہ بی بظاہر اپنا پورا حصہ اپنی بھتیجیوں کو ”ہبہ“ کر دینا چاہتی تھیں، لیکن چون کہ ان کو خطرہ تھا کہ ان کے بھائی ان کے موت کے بعد ان کے اس ہبہ کو توڑ کر اپنی بہن کے ترکہ سے اپنا شرعی حصہ لے لیں گے، اس لئے انہوں نے اپنے بھائیوں سے اپنی زندگی میں بھتیجیوں کے حق میں دست برداری لکھوانی چاہی اور لکھوائی۔

صورت مسئلہ میں اگر شریفہ بی نشست و برخاست نقل و حرکت سے معذور ہو کر ایک سال گزرنے سے پہلے مر گئیں، یا ان کی یہ بیماری روز بروز بڑھتی ہی گئی تو یہ مرض الموت تھا جس میں ان کو اپنے مملوکہ حصہ میں سے صرف ایک ثلث کے اندر تصرف (ہبہ) کرنے کا حق تھا اور اسی حالت میں بھائیوں سے دست برداری وغیرہ لکھوانے کا معاملہ وقوع میں آیا۔ تو شریفہ بی کی طرف سے ان کی بھتیجیوں کے حق میں ایک ثلث کا ہبہ یعنی: وصیت صحیح ہوگئی۔ پس ان کے انتقال کے بعد ان کے ترکہ میں سے ایک ثلث کی مالک صرف ان کی یہ بھتیجیاں ہوں گی، باقی ان کے ترکہ کا دو ثلث ان کے وارثین (بھائیوں) کا حق ہے۔ جس میں وہ تصرف کرنے کی حق دار اور مجاز نہیں تھیں، لیکن ان کے بھائیوں کا اپنے حق دو ثلث سے بھتیجیوں کے حق میں دست بردار ہونا ”شرعاً“ ہبہ نہیں ہوا۔ کیوں کہ ”ہبہ“ کے لئے ضروری ہے کہ وہ شی، واہب کی ملکیت میں:۔ اور جب تک شریفہ بی بقید حیات رہیں یہ بھائی اس دو ثلث کے مالک نہیں تھے۔ پس شریفہ بی کی زندگی میں ان کا اس دو ثلث سے دست بردار ہونا شرعاً ہبہ نہیں تھا البتہ ایک وعدہ تھا جس کو وہ شریفہ بی کی خواہش کے مطابق پورا کر دیں تو بہت اچھا ہے۔ لیکن اگر وہ شریفہ بی کے ترکہ سے اپنا حصہ شرعی دو ثلث لینا چاہیں تو لے سکتے ہیں، یہ ان کا حق شرعی ہے۔ بھائی کے ہوتے ہوئے بھتیجی شرعاً محروم ہیں۔

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی

المدرسہ بدرستہ دار الحدیث الرحمانیہ بدلی ۱۷ فروری ۱۹۴۲ء



س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ایک آدمی مرتے وقت اپنے مال سے کتنے حصہ کی وصیت یا وقف کر سکتا ہے۔ حالاں کہ اس کی زندگی میں جائز وارث موجود ہوں تو وہ وقف کتنا مال کر سکتا ہے؟ بینوا حافظ محمد بشیر ملک سائیکل و رکس سرائوالی ضلع یا لکوٹ

ج : جب کسی شخص کے جائز وارث اس کی زندگی میں موجود ہوں، تو وہ اپنے کل مال جائیداد منقولہ کا صرف تہائی حصہ وصیت یا وقف کر سکتا ہے۔ ثلث مال سے زائد کی وصیت یا وقف جائز نہیں ہوگا۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ ”استقر الاجماع علی منع الوصیۃ بأزید من الثلث لکن اختلف فیمن کان لہ وارث“ (فتح الباری ۵/۳۳۵) اور ظاہر امر یہ ہے کہ اگر ورثہ ثلث مال سے زائد کی وصیت کی اجازت بھی دے دیں تب بھی ثلث سے زائد میں وصیت صحیح اور درست نہیں ہوگی۔ ”وبہ قال المزنی وداود، وقواہ السبکی، واحتج لہ بحدیث عمران بن حصین فی الذی أعتق ستۃ أعبد، فإن فیہ عند مسلم: فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولاً شدیداً، وفسر القول الشدید فی روایۃ أخرى، بأنه قال: لو علمت ذلک ما صلیت علیہ، ولم ینقل أنہ راجع الورثۃ، فدل علی منعہ مطلقاً، وبقولہ فی حدیث سعد بن أبی وقاص، وکان بعد ذلک الثلث جائزاً، فإن مفہومہ: أن الزائد علی الثلث لیس بجائز، وبأنہ صلی اللہ علیہ وسلم منع سعداً من الوصیۃ بالشرط، ولم یستن صورۃ الاجازۃ“ (فتح الباری ۵/۳۷۳)۔

اور مرتے وقت وقف کرنے کا وہی حکم ہے جو وصیت کا ہے یعنی ثلث سے زائد کا وقف درست اور صحیح نہیں ہوگا۔

ہذا ما عندی واللہ أعلم بالصواب

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی

المدرس بدرستہ دارالحدیث الرحمانیۃ الواقعہ بدلی

☆ حضور اجل کے وقت وصیت کرنا اور وقف کرنا درست ہے۔ لیکن ثلث مال سے زیادہ درست نہیں۔ لیکن اگر ورثہ اجازت دیوں تو زائد کی وصیت درست ہے۔ ”عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تجوز وصیۃ لوارث الا أن یشاء الورثۃ“: (نیل ۶/۱۵۱) میں ہے: ”وحدیث ابن عباس حسنہ فی التلخیص“ نیل (۶/۱۵۳) میں ہے: ”قولہ: الا أن یشاء الورثۃ فی ذلک، علی المزنی وداود والسبکی حیث قالوا أنها لا تصح الوصیۃ بما زاد علی الثلث ولو أجاز الورثۃ، قال الحافظ فی التلخیص (۳/۹۲): ”إن صحت ہذہ الزیادۃ فہی حجة واضعہ، واحتجوا من جہۃ المعنی، بأن المنع إن کان فی الأصل لحق الورثۃ، فإذا أجازوہ لم یمتنع“۔

روایت مذکورہ کی تائید حدیث ابن عباس کی کرتی ہے۔ رواہ البخاری (۱) فقط واللہ اعلم

حررہ أحمد اللہ سلمہ غفرلہ  
از مدرسہ زبیدیہ نواب گنج دہلی  
مورخہ ۱۳۵۹ھ

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین متین اس مسئلہ میں کہ زید اپنی زوجہ اور دواڑیاں ایک حقیقی بھائی اور ایک بہن چھوڑ کر انتقال کیا۔ زید کے ذمہ عورت کا دین مہر واجب الاداء ہے، و نیز زید اپنی جین حیوۃ میں اپنی عورت کا ایک زیور اپنے بھائی کو دے دیا تھا، وہ زیور عورت کو واپس نہ دیا اور زید کی شادی کے وقت اپنی عورت کو زیور بنانے کے لیے ساس کے گھر کی طرف سے دوسرو پیہ دیئے تھے اس دوسو روپیہ سے بھی زیور نہ بنایا۔ پس اس صورت میں زید کے مال متروکہ میں سے کس طرح تقسیم کیا جائے، اور مذکور الصورت زیور اور روپے کے لیے شریعت کا کیا حکم ہے۔ بینوا تو جروا فقط

السائل: ابوالحسن محمد ابراہیم پرنام بٹ

ج : اگر وید نے اپنی بیوی کا مملوکہ زیور اپنی ذمہ داری پر اپنے بھائی کو دیا تھا، تو یہ زیور زید کے ذمہ قرض ہے۔ اور وہ اپنی بیوی کا مقروض مرا، اور شادی کے وقت اس کی ساس نے جو دوسو روپے اس کی اپنی بیٹی (زید کی منکوحہ) کے لیے زیور بنوانے کے واسطے دی تھی وہ اس کی ساس ہی کی ملکیت ہیں۔ ”ذهب الجمهور إلى أن الهدية لا تنتقل إلى المهدى إليه، إلا بأن يقبضها هو أو وكيله“ (فتح الباری ۲۲۲/۵، و نیل الأوطار ۱۰۲/۶) اور جب زید نے ان روپوں کے زیور بیوی کے لیے نہیں بنوائے بلکہ یہ روپے خود رکھ لیے، تو یہ روپے بھی اس کے ذمہ قرض ہوئے جن کا ضمان اس کے ذمہ لازم ہے، اس صورت مسئلہ میں اس کے کل متروکہ مال سے پہلے بیوی کا دین مہر اور زیور مذکور کی قیمت اس کی بیوی کو، اور مذکورہ دوسو روپے اس کی ساس کو دیئے جائیں گے۔ اس کے بعد اس کا بقیہ ترکہ بہتر سہام پر تقسیم ہو کر از آنجملہ نو سہام بیوی کو، اور چوبیس چوبیس سہام اس کی ہر ایک لڑکی کو، اور دس سہام اس کے بھائی کو، اور پانچ سہام اس کی بہن کو ملیں گے۔

صورة المسئلة هكذا

زید	مسئلہ ۲۳۰ تصحیح ۷۲	زوجة	بنت	بنت	اخ حقیقی	اخت حقیقی
۳	۸	۸	۱۰	۵	۵	۵
۹	۲۴	۲۴		۱۵	۵	

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی  
المدرسہ بھروسہ دار الحدیث الرحمانیہ بدلی

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین کہ جو شخص اپنے والد کو جو کہ ضعیف العمر ہشتاد سالہ عمر کا موجود جس کی بیعت بھی حضرت مولانا عبد اللہ صاحب غزنوی رحمۃ اللہ علیہ سے ہو اور تمام عمر از سن بلوغ تا حال حدیث رسول ﷺ کا شیدہ ہو اور اس نے اپنی کمائی سے ذاتی جائیداد دنیاوی بنائی ہو، وہ شخص اپنی پیدا کردہ جائیداد کو جس طرح چاہے تصرف میں لاسکتا ہے، اور اپنے چند دیگر فرزندان میں سے ایک کو جو ہر لحاظ سے عاق ہو حالاں کہ اس کو پڑھایا ہو ختنہ، شادی اور ملازم کرایا ہو پھر وہ اس قسم کا اشتہار شائع کرائے تو شرعاً وہ اس باپ کی جائیداد کا مالک ہو سکتا ہے؟ جب کہ باپ نے عرصہ چار سال سے عاق بھی کر دیا ہوا ہے اور جائیداد باقی فرزندان کے نام منتقل کر دی ہے، اس کی اطاعت اور نافرمانی کا لب لباب اشتہار سے ظاہر ہے۔

ج : (۱) والدین کی اطاعت اولاد پر فرض ہے جب تک وہ معصیت الہی اور شرک و کفر کا حکم نہ دیں اگر اولاد ماں باپ کے حقوق ادا نہیں کرے گی تو سخت گنہگار ہوگی کیوں کہ حقوق والدین گناہ کبیرہ ہے، اسی طرح والدین کے ذمہ اولاد کے حقوق ہیں جن کا پورا کرنا والدین پر ضروری ہے، اگر ماں باپ اپنی اولاد کے حقوق پورا نہ کریں گے تو گنہگار ہوں گے، یہ دونوں باتیں بالکل کھلی ہوئی ہیں۔ آیات قرآنیہ واحادیث صحیحہ سے ثابت اور متفق ہیں۔

(۲) شرعاً عاق وہ شخص ہے جو ماں باپ کا نافرمان ہو ان کو اپنے قول و عمل سے اذیت اور دکھ پہونچاتا ہو، ان کی خدمت نہ کرے اور ان کی راحت و آسائش کا خیال نہ رکھے۔ از روئے شرع باپ کا اپنے بیٹے کو ”عاق“ کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ والدین کا اپنی اولاد کو عاق کرنا ایک لغو اور مہمل بات ہے۔

(۳) جب کوئی شخص اپنی زندگی میں اپنی اولاد کو کچھ دینا چاہے، تو تمام اولاد مثابٹی سب کو برابر برابر دے، تسویہ بین الاولاد فی الہیہ ضروری اور واجب ہے، آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: ”اعدلوا بین اولادکم۔“ (۱) نسائی (۲) اور فرمایا: ”سوا بین اولادکم فی العطیۃ، ولو کنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء“ (۳) یہاں تک اولاد میں سے کسی ایک نے اگر مقابلہ زیادہ خدمت کی ہے، تب بھی حق الخدمت و حق المحدث کے طور پر بطریق معاوضہ اس کو کچھ زیادہ نہیں دے سکتا، لہذا ورد فی روایۃ مسلم: ”اعدلوا بین اولادکم فی النحل، کما تحبون أن يعدلوا بینکم فی البر“ (۴) ولأحمد: ”ایسرک أن یکونوا إلیک فی البر سواء، قال: بلی، قال: فلا آذن“ (۵) ولأبی داود: ”إن لهم علیک من الحق أن تعدل بینہم، کما لک علیہم من الحق أن یبرولک“ (۶) بہر حال عدل بین الاولاد ضروری ہے۔

(۱) کتاب البیوع والایارات باب فی الرجل یفضل بعض ولده فی النحل (۳۵۴۴) ۸۱۵/۳ (۲) کتاب النحل ۲۶۲/۶ (۳) السنن الکبریٰ ۱۷۷/۶ (۴) مسلم (۱۶۲۳) کے الفاظ ہیں ”اتقوا الله واعدلو فی اولادکم“ (۵) مسند احمد ۷۰/۴ (۶) کتاب البیوع والایارات باب فی الرجل یفضل بعض ولده فی النحل (۳۵۴۲) ۸۱۲/۳۔



(۴) اولاد میں سے اگر کوئی نالائق و سرکش، عاق و نافرمان ہے۔ تو اس کو کچھ نہ دینا یا ایسے یعنی: باپ کا مختلف حیلوں اور ذریعوں سے جائیداد منقولہ و غیر منقولہ فرماں بردار اولاد کی طرف اس طرح منتقل کر دینا کہ عاق نہ باپ کی زندگی میں کچھ پائے، اور نہ اس کے وفات کے بعد بطور میراث کے پاسکے ناجائز و نادرست ہے۔ کسی اولاد کو دینا اور کسی کو نہ دینا حدیث مذکور بالا کے خلاف ہے، اور ترکہ و میراث سے محروم کر دینا یا محروم کرنے کی کوشش کرنا جاہلی طریقہ ہے، جسے اسلام ناجائز و باطل قرار دیا ہے ارشاد ہے: "للمر جال نصیب مما ترک الوالدان والاقربون، وللنساء نصیب مما ترک الوالدان والاقربون، مما قل منه أو کثر منه نصیباً مفروضاً" (النساء: ۷)۔

عقوق الوالدین دنیا و آخرت میں مواخذہ الہی کا سبب ہے، حرمان میراث وہیہ کا سبب نہیں ہے، باپ اور بیٹے کے درمیان عدم توارث سبب فقط کفر ہے۔ پس مسلمان اولاد مسلمان والدین کی میراث ترکہ سے محروم نہیں ہو سکتے۔

منظور احمد نے اشتہار منسلکہ میں اپنے والد مولوی شرف الدین کے متعلق جو الفاظ ناشائستہ و نازیبا استعمال کئے ہیں، ان کی رو سے ایسی صورت میں کہ مولوی شرف الدین کبھی بدعت و معصیت اور شرک و کفر کا حکم اولاد کو نہ دیا ہو، منظور احمد شرعاً عاق ہے اور اس عقوق کی وجہ سے سخت گنہگار ہے۔ مولوی شرف الدین کا منظور احمد کو چار سال یا زائد یا کم مدت سے عاق کرنا لغو اور مہمل ہے۔

منظور احمد کی سرکشی و نافرمانی کی وجہ سے مولوی شرف الدین کا منظور احمد کو دیگر اولادوں کے برابر ہیہ نہ دینا حدیث مذکور بالا کے خلاف ہے۔

اسی طرح اپنی زندگی میں ایسی صورت اختیار کرنی کہ بعد وفات ان کی جائیداد متروکہ سے منظور احمد کو کچھ نہ پاسکے ناجائز ہے۔ بے شک ہر شخص اپنی زندگی میں بقائمی ہوش و حواس و بحالت صحت و ثبات عقل اپنے ملل میں ہر طرح تصرف کرنے کا حق رکھتا ہے۔ لیکن نافرمان اولاد کو اپنے ترکہ سے محروم کرنے کے لیے ایسے حیلے و ذرائع اختیار کرنے اور تصرفات کرنے جن کے باعث ایسی اولاد میراث سے محروم ہو جائے شرعاً جائز اور درست نہیں ہوں گے، ایسے تمام حیلے و تصرفات شرعاً لغو اور کالعدم ہوں گے، اور ایسی اولاد بھی بقیہ اولاد کی طرح مستحق میراث ہوں گی۔

پس صورت مسئلہ میں مولوی شرف الدین نے اپنی جو جائیداد میں بقیہ مطیع فرزندوں کی طرف کسی طرح منتقل کر دی ہیں بعد ان کے مرنے کے، ان کا عاق لڑکا منظور احمد بھی جائیداد مذکورہ میں سے بقدر اپنے حصہ شرعی کے لینے کا مستحق ہوگا۔ ہاں منظور احمد کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ باپ کا مقابلہ کرے دعویٰ اور نالاش کرے اور عدالتی چارہ جوئی کرے یہ امر باپ کے ذمہ ہے کہ وہ اولاد میں سے ایک دوسرے کو ترجیح نہ دے، اور کسی کو کم کسی کو زیادہ نہ دے، بلکہ مساوات کرے اور ظلم نہ کرے۔ ورنہ اس پر مواخذہ ہوگا۔ آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: "من أصبح مطيعاً لله في والديه، أصبح له بابان مفتوحان من الجنة، وإن كان واحداً فواحداً، ومن أصبح عاصياً لله في والديه، أصبح له بابان مفتوحان من النار، إن كان واحداً فواحداً، قال رجل: وإن ظلما؟ قال: وإن ظلما، وإن ظلما، وإن ظلما، وإن ظلما" (مشکوٰۃ رقم الحدیث: ۳۹۴۳/۳، ۶۰۳)۔

کتبہ عبید اللہ الرحمانی المبارکپوری

المدرسہ دہریہ دارالحدیث الرحمانیہ بدلی

س : زید گئے دو لڑکے ہیں بکر اور عمرو، زید نے اپنا کل مال تین حصوں تقسیم کر کے ایک حصہ بکر کو اور ایک حصہ عمرو کو دے دیا اور ایک حصہ اپنے قبضہ میں رکھ کر بکر کے ساتھ گزران کرنے لگا۔ زید کی وفات کے بعد عمرو چاہتا ہے کہ وہ حصہ جس کو باپ نے اپنے قبضہ میں رکھ چھوڑا تھا اور جو باپ بکر کے قبضہ میں ہے ہم دونوں کو عمرو میں برابر تقسیم ہو جائے۔ لیکن بکر بچنے کو نے سے بچنے کو نے سے اور کہتا ہے کہ میں نے باپ کی خدمت اور پرورش کی ہے اس لیے صرف میں ہی اس کا حق دار اور مالک ہوں اس میں سے تم کو کچھ نہیں ملے گا۔ پس حق پر کون ہے؟

عبدالحزیز، حنفی، حنفی

ج : عمرو حق پر ہے باپ کا مترکہ مال جو اس کی ملکیت میں تھا، تمام درجہ پر شریعت کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ لڑکوں پر باپ کی خدمت ضروری ہے پس بکر نے خدمت کر کے اپنا فرض ادا کیا ہے اس لیے وہ فرض کی بدولت بکر کی بچہ سے کچھ تو کچھ جیسی ہے عمرو کا حق بھی ہے مستحق نہیں ہو جائے گا۔

(محدث دہلی)

س : ایک عورت بیوہ ہو جانے کے بعد اپنے میکے چلی آئی ہے، اور شادی میں جو زیورات سسرال والوں کی طرف سے اس کو ملے تھے وہ بھی اپنے ساتھ لائی ہے، اور اب عقد ثانی کرنا چاہتی ہے، ایسی صورت میں وہ زیورات اس کو ملیں گے یا سسرال والوں کو؟ بیوہ تو جروا۔  
ج : اگر اس علاقہ کے عرف و دستور میں یہ بات ہے کہ تمام مرد و عورت، شوہر کی طرف سے بیوی کو پہنائے زیورات کو بہہ اور بیوی کی ملک سمجھتے ہیں تو یہ زیورات شرعاً بھی عورت کی ملک قرار پائیں گے۔ سسرال والوں کو ان زیورات کے واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر عرف و رواج اس کے خلاف ہے یعنی: تمام لوگ ایسے زیورات کو عورت کے حق میں محض عاریت (برائے استعمال) سمجھتے ہیں اور تمکین و بہت نہیں سمجھتے، تو اس صورت میں یہ زیورات عورت کی ملک نہیں ہوں گے۔ لہذا سسرال والوں کو ان کے واپس لینے کا حق ہوگا۔ هذا ما عندی واللہ اعلم۔

عبد اللہ رحمائی مبارکپوری ۱۳۹۱/۷/۳ھ

(محدث، بنارس شیخ الحدیث نمبر)

س : متوفی زید کے وارثین میں ایک بیوہ، ایک لڑکی، تین گئے بھائی زندہ، دو انتقال شدہ بھائیوں سے بالترتیب تین اور ایک بیٹے ہیں، سبھی بھائیوں کا باہمی بزارہ پہلے سے ہے، بیوہ مذکورہ متوفی کے ایک بھائی سے نکاح بھی کرنا چاہتی ہے، ایسی صورت میں ترکہ کس طرح تقسیم ہوگا، بیوہ تو جروا

ج : ترکہ زید متوفی کا بعد تقدیم ماوجب تقدیمہ علی الارث و رفع موانعہ آٹھ سہام پر منقسم ہو کر، از آں جملہ ایک سہام اس کی بیوہ کو، اور چار سہام اس کی لڑکی کو ملیں گے، اور بقیہ تین سہاموں میں سے ایک ایک سہام اس کے ہر ایک گئے بھائی کو ملے گا۔

بھیجے محروم ہوں گے۔ واضح رہے کہ اگر زید نے اپنی بیوی کا مہر زندگی میں ادا نہ کیا ہو، تو اس کو کل ترکہ میں سے پہلے ادا دین مہر ادا کیا جائے گا، الا یہ کہ بیوی نے بخوشی بلا کسی دباؤ کے مہر معاف کر دیا ہو یا اب معاف کر دے۔ اور اگر زید نے کسی غیر وارث کے حق میں مالی وصیت کی تھی تو دین مہر کی ادائیگی کے بعد جو کچھ بچے گا، اس سے تہائی ترکہ کے اندر وصیت پوری کی جائے گی، اس کے بعد جو کچھ بچے گا وہ حسب تصریح بالا ورثہ مذکورین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا:

صورة التخریج ہکذا :

زید مسئلہ: ۸

زوجہ	بنت	اخوة عینی	ابناء الاخوان
۱	۲	۳	۴

(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر)



## پوتے کا حق وراثت

ایک استفتاء اور اس کا جواب:

محبوب الارث کا مسئلہ جس کی رو سے بیٹے کے ہوتے ہوئے پوتا، دادا کے ترکہ سے نہیں پاتا۔ اور بھائی کے ہوتے ہوئے بھتیجا، چچا کے ترکہ سے نہیں پاتا۔ قرآن، حدیث، اجماع اور تعامل امت پر مبنی ہے صرف اہل حدیث ہی نہیں بلکہ ساری امت سلامیہ کا اسی پر عمل ہے اور اسی پر عمل کرنا ضروری ہے۔

(۱) قرآن کریم میں ارشاد ہے: ”للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا“، (النساء: ۷)۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے وراثت کی بناء قرابت قرار دی ہے۔ ”اقرب“ اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کا مقتضایہ ہے کہ میت کا وہ شخص وارث ہوگا جو اقرب الی المیت ہو (مطابق تفسیر واحادیث نبویہ) ”اقرب“ کے ہوتے ہوئے ”ابعد“ وارث نہیں ہو سکتا۔ پس پوتا بیٹے کے ہوتے ہوئے (خواہ یہ بیٹا اس پوتے کا باپ ہو یا نہ ہو) دادا کے ترکہ سے نہیں پائے گا۔

اسی طرح بھتیجا، بھائی کے ہوتے ہوئے (خواہ وہ بھائی اس بھتیجا کا باپ ہو یا نہ ہو) چچا کے ترکہ سے نہیں پائے گا۔ کیوں کہ پہلی صورت میں اقرب الی المیت علی الإطلاق بیٹا ہے اور دوسری صورت میں بھائی۔ ”الاقرب“ کے لفظ کو اس کے اطلاق پر محمول کرنا ضروری ہے، تا آن کہ کوئی اس کا مقید یا مخصص نصاً ثابت نہ ہو جائے۔

(۲) آن حضرت ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: ”الحقوا للفرائض بأهلها، فما بقى فلا ولی رجل ذکرو“ (متفق علیہ، وأخرجہ الترمذی (۱) وفی رواية: ”ما بقى الفروض، فلا ولی رجل ذکرو“ (۲)۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ورثہ میں ایک گروہ ایسا ہے جس کا حصہ قرآن مجید میں مقرر کر دیا گیا ہے۔ ان کو ”ذوی الفروض“ کہتے ہیں، اور ان کے مقرر حصے الگ کرنے کے بعد ”ما بقی“ پانے والے ”غیر ذوی الفروض“ کہلاتے ہیں۔ ان کو شریعت کی اصطلاح میں ”عصبہ“ کہا جاتا ہے، لیکن ان میں سے وہی شخص مستحق ترکہ ہوگا جو تمام عصبات میں سب سے زیادہ میت کا قریبی رشتہ دار ہوگا۔ صورت مسئلہ میں ظاہر ہے کہ بیٹا نسبت پوتے کے، میت کے زیادہ قریب ہے، اور اسی طرح بھائی بھتیجے کے اعتبار سے میت کے زیادہ قریب ہے۔ پس اس حدیث کی رو سے بیٹے کے ہوتے ہوئے پوتا، اور بھائی کے ہوتے ہوئے بھتیجا میراث نہیں پاسکتا۔ یہ حدیث مسئلہ وراثت میں ایک ضابطہ اور قانون کلی کی حیثیت رکھتی ہے اور جس طرح بعض قوانین و ضوابط کے کچھ مستثنیات ہوتے ہیں۔ اسی طرح کے اس سے بھی مستثنیات ہوتے ہیں تفصیل کے لیے علامہ ابن القیم کی اعلام الموقعین و دیگر کتب فقہ اور فرائض کی طرف مراجعت فرمائیے۔

(۱) صحیح البخاری، کتاب الفرائض باب میراث میراث الحد مع الأب والإخوة ۶/۸، صحیح مسلم کتاب الفرائض، باب الحقوق الفرائض بأهلها..... (۱۶۱۵) ۱۲۳۳/۳، سنن الترمذی، کتاب الفرائض، باب فی میراث العصبہ (۲۰۹۸) ۴/۱۸۱۴ (۲) سنن الدارقطنی ۷۲/۴ وشرح معانی الآثار ۳۹۰/۴۔

(۳) جن کتابوں میں اختلافی مسائل سے بحث کی گئی ہے، ان سب میں اس مسئلہ پر اتفاق و اجماع امت کی مہر ثبت کی گئی ہے، کسی صحابی، تابعی، تبع تابعی اور دیگر سلف میں کسی سے خلاف منقول نہیں ہے، جیسا کہ عن قریب آپ کو معلوم ہوگا۔ (۴) محبوب الارث کا یہ مسئلہ مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ، اور حنفیہ سب کے نزدیک مسلم ہے، اور جیسا کہ معلوم ہو چکا، بے بنیاد اور بے اصل نہیں ہے۔

امام مالک (موطا: ۳۴۹) میں فرماتے ہیں: "الأمر المجتمع عليه عندنا الذي لا اختلاف فيه، والذي أدرکت عليه أهل العلم ببلدنا، في ولاية العصبه، أن الأخ للأب والأم أولى بالميراث من الأخ للأب، والأخ للأب أولى بالميراث من بنی الأخ للأب والأم" الخ۔

اور فقہ حنابلہ کی کتاب الشرح الكبير علی متن المقنع (۵۷۷/۷) میں شمس الدین ابن قدامہ مقدسی "عصبات" کے بیان میں لکھتے ہیں: "وأحقهم بالميراث أقربهم، ويسقط من بعد" لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فلا أولى رجل ذكر" الخ اور حجب کی بحث میں لکھتے ہیں: "ويسقط ولد الإبن بالإبن، لأنه إن كان أباه فهو يدلي به، وإن كان عمه فهو أقرب منه، فسقط كما يسقط الجد بالأب، وإن كان عمه، فهو أقرب منه، لقوله عليه السلام: ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فلا أولى رجل ذكر"۔ انتھی۔

اور الموفق ابن قدامہ الحنفی (۲۲/۹) میں لکھتے ہیں: "وأولادهم بالميراث أقربهم، ويسقط به من بعد، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فلا أولى رجل ذكر" وأقربهم البنون ثم بنوهم وإن سفلوا، يسقط بعيلهم بقريتهم، ثم الأب ثم آباءه وإن علوا، الأقرب منهم فالأقرب، ثم بنو الأب، وهم الأخوة للابوين أو للأب ثم بنوهم، وإن سفلوا، الأقرب منهم فالأقرب، ويسقط البعيد بالقریب..... وهكذا كله مجتمع عليه بحمد الله ومنه۔"

اور امام ابن حزم ظاہری الحنفی (۲۷۱/۶) میں تحریر فرماتے ہیں: "ولا يرث بنو الابن مع الابن الذكر شيئاً أباهم كان أو عمهم، ولا يرث بنو الأخ الشقيق أو لأب مع أخ شقيق أو لأب، وهذا نص كلام النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: فلا أولى رجل ذكر" و اجماع متيقن۔" انتھی۔

(۵) اسلام کی بنیاد و اساس جن چیزوں پر ہے وہ اپنی جگہ بطور تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔ ہاں اسلام نے دنیا کے اور مذاہب کی نسبت یتائی اور مساکین کا بہت زیادہ خیال رکھا ہے۔ اسی لیے تو اس نے غیر وارث قرابت داروں کے حق میں وصیت فرض کر دی ہے۔ خواہ وہ غیر وارث رشتہ دار یتیم ہوں یا غیر یتیم ارشاد باری ہے "کتب علیکم إذا حضر أحدکم الموت إن ترک خيراً الوصیة للوالدین والأقربین" (البقرہ: ۱۸۰) اور آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: "ما حق امری مسلم" له مال یوصی فیہ یت لیتین إلا وصیتہ مکتوبہ عنده" (مشکوٰۃ) (۱) اور فرماتے ہیں: "لا وصیة لوارث" (مشکوٰۃ) (۲)

(۱) مشکاة المصابیح کتاب الفرائض والوصایا، باب الوصایا (۳۰۷/۱) ۱۰۵۰/۲، صحیح البخاری کتاب الوصایا، باب الوصایا ۱۸۵/۳-۱۸۶/۳، مسلم کتاب الوصیة (۱۶۲۷) ۱۲۴۹/۳ (۲) مشکاة المصابیح کتاب الفرائض والعصایا، باب الوصایا (۳۰۷/۴) ۱۰۶/۲ و رواہ الترمذی کتاب الوصایا، باب ما جاء لا وصیة لوارث (۲۱۲/۱) ۴۳۳/۴-۴۳۴، والبیہقی فی السنن الکبریٰ ۲۶۴/۶۔

پس صورت مسئلہ میں بیٹے اور بھائی کے موجود ہونے کی وجہ سے پوتا اور بھتیجا محبوب ہیں، تو دادا اور چچا پر فرض ہے کہ پوتے اور بھتیجے کے لیے اپنے کل مال کے ثلث (تہائی) حصہ کے اندر وصیت کر جائیں۔ اگر وصیت نہیں کریں گے تو تارک فرض ہوں گے۔ میرے نزدیک غیر وارث قرابت داروں کے لیے فرضیت وصیت منسوخ نہیں ہے جیسا کہ ظاہر یہ کا مذہب ہے۔ (☆)

اسلام نے یتامی کا اتنا خیال کیا ہے کہ خمس (پانچواں حصہ) غنیمت میں ان کے لیے ایک سہم (حصہ) مخصوص کر دیا ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ اور فطرہ کا بھی یتیموں کو مستحق قرار دیا ہے اس سے بڑھ کر اور کیا یتامی پروری ہوگی!!! ایک معین مقدار مقرر کرنے کے بجائے ایسے یتیموں کے حق میں وصیت فرض کر دینے خمس غنیمت میں ایک مستقل سہم منصوص کر دینے اور مستحق زکوٰۃ قرار دیے جانے کے باوجود کسی خاص صورت میں محبوب الارث ہونا یتامی پروری کے خلاف ہے؟

اسلام بے شک غریب نواز مذہب ہے۔ اسی لیے اس نے ”لاتسدرون اہمهم اقرب لكم نفعا“ (النساء: ۱۱) فرماتے ہوئے میراث کی تقسیم ہمارے حوالہ نہیں کی۔ قرآن کریم نے واضح الفاظ میں یہ حقیقت آشکارا کی کہ ترکہ میت کے وارثین کے بارے میں تمہارا علم محدود ہے، تم نہیں جانتے کہ کس کو ملنا چاہیے اور کس کو نہیں؟ اور کون سا رشتہ دار قریب ہے اور کون سا بعید؟ اور اگر غربانوازی کا وہ مطلب ہے جو حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے سمجھا تھا (یعنی: زائد از حاجت و ضرورت جائیداد کی غریبوں پر مساوی تقسیم) تو مہربانی فرما کر جس جائیداد کے لیے آپ قرآنی، حدیثی اور اجماعی قانون کو بدلنے کے متمنی ہیں، اس جائیداد کا ضرورت سے زائد حصہ کم از کم اپنے ہم خیال مسلم مالکان سے علیحدہ کروا کے غریبوں میں علی سبیل التساوی تقسیم کر دیجئے۔

فقط از عبید اللہ رحمانی

اسلامی فقہ کی ان تصریحات کی روشنی میں تجدید زدہ حضرات کے پیدا کردہ اشکال کا حل بھی نکل سکتا ہے اگر واقعی کوئی اس کی علمی بنیاد ہو۔  
(ترجمان دہلی مسلم پرسنل لاء نمبر)

☆ میرے نزدیک (ولست بشنی) دادا کا ”محبوب پوتے“ کے حق میں ”وصیت“ کر جانا ضروری ہے۔ وصیت صرف وارث کے حق میں منسوخ ہوئی ہے۔ غیر وارث کے حق میں علی حالہ باقی ہے لیکن اگر انہوں نے خدا نخواستہ آپ کے حق میں مناسب وصیت نہیں کی، تو آپ کو موجودہ قانون کی رو سے (ثلث تک) لینے کا جواز صرف اس اعتبار سے ہو سکتا ہے کہ اس طرح آپ اپنا حق لے کر دادا کو ظلم و معصیت پر متوقع مواخذہ سے بچالیں گے۔ اگر یہ اعتبار اور حیثیت مد نظر نہ رہے تو پھر میرے خیال میں آپ کو قانون سے مدد لینے کی کوئی

(☆) ”تفسیر ابن کثیر“ میں ہے کہ: حضرت عبداللہ بن عباس، حسن بصری، مسروق، طاؤس، ضحاک، مسلم بن یسار، سعید بن جبیر اور قتادہ وغیرہ کا یہی مذہب ہے ”وہو مذہب ابن عباس، والحسن، ومسروق، وطائوس، والضحاک، ومسلم بن یسار، والعلاء بن زیاد، وبہ قال أيضا سعید بن جبیر والربیع بن أنس وقتادہ“ الخ، پھر اسی طرح امام ابو جعفر نحاس کی کتاب ”الناسخ والمنسوخ“ (ص: ۱۹) ”میں لکھا ہے، ”محلی“ ابن حزم (۶/۱۶-۳۳۴) میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: ”اگر ایسی وصیت کا کوئی تارک ہو تو اس کے ترکہ سے اس وصیت کا قدر مستحقین وصیت کو دلایا جائے گا۔“ ”وإذ هو حق واجب لهم، فقد وجب لهم من ماله جزء مفروض بإخراجه لمن وجب له، إن ظلم هو ولم يأمر بإخراجه“ عبید اللہ رحمانی۔



گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔ واللہ اعلم

ویسے آپ کو چاہیے کہ آپ گھر پہنچ کر مولوی محمد اقبال صاحب، مولوی محمد عابد صاحب اور مولوی محمد عمر صاحب وغیرہ کی موجودگی میں اپنے دادا سے اپنا معاملہ صاف اور واضح کرا لیں۔ خدا کرے ان لوگوں کی موجودگی میں بات صاف ہو جائے۔ دادا صاحب آپ کے حق میں ایک ثلث کی زبانی یا تحریری وصیت کر کے اپنا فرض ادا کر دیں تاکہ سب یکسوئی اور اطمینان ہو جائے۔

عبداللہ رحمائی

۱۳۶۶/۳/۱۱ھ

(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام مولانا عبدالسلام رحمائی ص ۶۳/۶۵)

س: کیا حکم ہے شریعت اسلامی کا حسب ذیل مسئلہ میں کہ:

محمد اسحاق نے انتقال کیا اور یہ ورثہ چھوڑے:

تین لڑکے: عبدالستار، عبدالغفار، عبدالمنان۔ اور چار لڑکیاں: عائشہ، سلمہ، مریم، فاطمہ۔ اور ایک بیوی: بھتیجی پھر عبدالستار نے انتقال کیا اور ذیل کے وارثین چھوڑے:

بیوی: مومنہ، ایک لڑکی: عالیہ، دو بھائی: عبدالغفار، عبدالمنان، چار بہنیں: عائشہ، سلمہ، مریم، فاطمہ، ماں: بہن۔ پھر مریم انتقال کر گئی اور چھوڑا:

شوہر: عبدالجلیل، دو بھائی: عبدالغفار، عبدالمنان، لڑکی: کلثوم، تین بہنیں: عائشہ، سلمہ، فاطمہ، ماں: بہن۔

پھر کلثوم وفات پا گئی اور چھوڑا:

باپ: عبدالجلیل، نانی: بہن۔

پھر سلمہ انتقال کر گئی اور چھوڑا:

شوہر: عبداللہ، ایک لڑکا: نذیر احمد، تین لڑکیاں: قمر النساء، زینب النساء، نجب النساء، ماں: بہن، دو بھائی: عبدالغفار، عبدالمنان۔

پھر عبدالغفار نے انتقال کیا اور چھوڑا:

بیوی: خیر النساء، لڑکا: عبدالرحیم اور چار لڑکیاں: شافیہ، زیتون، زہرا، ہاجرہ اور ایک بھائی: عبدالمنان اور دو بہنیں: فاطمہ، عائشہ

اور ماں: بہن۔

پھر خیر النساء نے انتقال کیا اور چھوڑا:

ماں: (نامعلوم الاسم)، ایک لڑکا: عبدالرحیم اور چار لڑکیاں: شافیہ، زیتون، زہرا، ہاجرہ اور تین بھائی: محمد یعقوب، دوست محمد،

محمد بشیر۔ اور تین بہنیں: نامعلوم الاسم

پھر بہن نے انتقال کیا اور چھوڑا:

لڑکا: عبدالمنان اور دو لڑکیاں: عائشہ، فاطمہ

پھر فاطمہ نے انتقال کیا اور چھوڑا:

شوہر: عبد الجلیل اور دو لڑکے: محمد ادیس، محمد زکریا، ایک لڑکی: بلقیس، بھائی: عبد المنان، بہن: عائشہ

پھر مومنہ نے انتقال کیا اور چھوڑا:

ماں: نامعلوم الاسم، شوہر: عبد المنان، اور تین لڑکے: عبد الرحمن، عبد المعبود، بچہ، چار لڑکیاں: بتول، خاتون، طاہرہ، عالیہ، باپ:

سلامت اللہ۔

پھر بچہ نے انتقال کیا اور چھوڑا:

باپ: عبد المنان، دو بھائی: عبد الرحمن، عبد المعبود اور تین بہنیں حقیقی: بتول، خاتون، طاہرہ اور ایک بہن: اخیاہ: عالیہ۔

پھر عالیہ انتقال کر گئی اور چھوڑا:

دو اخیاہ بھائی: عبد الرحمن، عبد المعبود، اور تین اخیاہ بہنیں: بتول، خاتون، طاہرہ، چچا: عبد المنان مذکور اور نانی نامعلوم الاسم۔

پھر ہاجرہ نے انتقال کیا اور چھوڑا:

شوہر نامعلوم الاسم، بھائی: عبد الرحیم، تین بہنیں: شافیہ، زہرا، زیتون، چچا: عبد المنان مذکور۔

پھر عائشہ نے انتقال کیا اور چھوڑا:

لڑکا: اسرار الحق، اور بھائی: عبد المنان مذکور۔

پھر عبد الرحیم نے انتقال کیا اور چھوڑا:

بیوی: زمرہ، لڑکی، ام ہاجرہ، تین بہنیں: شافیہ، زہرا، زیتون، چچا مذکور۔

پھر ام ہاجرہ انتقال کر گئی اور چھوڑا:

ماں زمرہ، چچا زاد دادا عبد المنان مذکور، نانی نامعلوم الاسم۔

پس محمد اسحاق مورث اعلیٰ کا ترکہ ان کے مندرجہ بالا وارثین پر شرعاً کس طرح تقسیم ہوگا؟۔

واضح ہو کہ محمد اسحاق مورث اعلیٰ سے لے کر عبد الرحیم تک جائیداد غیر منقولہ یعنی: آراضی متروکہ ٹھیکہ کی تھی جو ریاست کی ملکیت ہے؛

لیکن ریاست بغیر کسی خاص بے عنوانی خصوصاً بقایا مکان وغیرہ کے ٹھیکہ فسخ نہیں کرتی تھی۔ بلکہ ہر وقت میں ہر وارث کو بموجب حق حقیقت

برابر حصہ من جانب ریاست قائم رکھتی تھی، اور حق وراثت کا خاص خیال رکھتی تھی، جوں اُن بعد نسل آتی رہی ہے۔ اب عبد الرحیم کے زمانہ

سے ریاست نے اسی ٹھیکہ والی آراضی کو کاشت موروثی ضمن نمبر: ۴ کے رو سے پٹہ بتا دیا، جس کے رو سے ریاست کو زمین نکالنے کا اختیار ختم

ہو جاتا ہے، مگر پھر بھی آراضی پر زمین دارا قائم رہتا ہے جس سے حق وراثت کو بیع وغیرہ کرنے کا حق نہیں پہنچتا ہے اور نہ بلا اجازت

ریاست کر سکتے ہیں، البتہ کاشت وراثت کا موروثی رہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ٹھیکہ یا موروثی کاشت کاری غیر مملوکہ زمین میں شرعاً

وراثت جاری ہوگی؟ جو شق بھی اختیار فرمائی جائے اس کی سند میں فقہی عبارت نقل کر دی جائے۔ بینوا تو جروا۔

ج: نہ تو ٹھیکے پر لی ہوئی زمین میں وراثت جاری ہوگی اور نہ موروثی کاشتکاری زمین میں۔

محمد ضیاء الحق دہلوی مدرسہ امینیہ دہلی

مہر دارالافتاء مدرسہ امینیہ دہلی

ج: واضح ہو کہ شرعی وراثت (جس کے رو سے میت کا ترکہ اس کے وارثین ذوی الفروض وعصبات وغیرہ میں حسب تفصیل کتب فرائض تقسیم ہوتا ہے) میت کی صرف اوس چیز میں جاری ہوگی جو مال یا تنص شرع مال کے حکم میں ہو، حق محض اور منفعت مہنہ میں وراثت شرعی جاری نہیں ہوگی۔ بنا بریں ٹھیکہ پر لی ہوئی زمین میں شرعی وراثت جاری ہوگی نہ موروثی کاشت کاری زمین میں، وراثت کے معاملہ میں دونوں زمینوں کا ایک حکم ہے، جس طرح ٹھیکہ دالی زمین ریاست یا زمین دار کی ملکیت ہوتی ہے اسی طرح موروثی کاشت کاری زمین بھی ریاست یا زمین دار ہی کی ملکیت ہوتی ہے۔ اور کاشت کار کو موروثی زمین میں مالکانہ تصرف از قسم بیع و ہبہ وغیرہ کا حق نہیں ہوتا۔ وہ صرف اوس زمین سے انتفاع خود کاشت کرنے یا کسی کو اجارہ یا مزارعت پر دینے کے ذریعہ) کا مالک و حق دار ہوتا ہے۔ البتہ ریاست یا زمین دار موروثی زمین کو کاشت کار کے قبضہ سے نکال نہیں سکتا، اور اس کو بے دخل کر کے حق انتفاع سے محروم نہیں کر سکتا۔ اس لیے اس کا یہ حق کاشت موروثی ہوتا ہے، اس کے مرنے کے بعد اس کے خاص وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور اگر وارث نہ ہو، تو ریاست یا زمین دار اس پر قبضہ کر لیتا ہے اور یہ محض اس وجہ سے اس زمین کا اصل مالک زمین دار یا ریاست ہے۔

اس کی مزید وضاحت کے لیے ”ولاء عتق“ کے مسئلہ کو سامنے رکھنا چاہیے۔ بالعوض یا بلا عوض غلام یا لونڈی آزاد کرنے سے مالک اور آزاد شدہ غلام یا لونڈی کے درمیان حاصل ہونے والے تعلق کو ”ولاء“ کہتے ہیں، اور اس تعلق کی وجہ سے آقا اپنے آزاد کردہ غلام یا لونڈی کا وارث ہوتا ہے۔ لیکن اس تعلق (ولاء) میں وراثت شرعی نہیں جاری ہوتی، بلکہ آقا کی عدم موجودگی میں اس کے عصبات میں جو اقرب ہوتا ہے وہی آزاد شدہ مرنے والے غلام کے مال کا وارث ہوتا ہے۔ ارشاد نبوی ہے: ”الولاء لحمۃ لحمۃ النسب“ لایساع ولا یوہب ولا یورث“ (۱) ”وروی عن عمر و علی و زید بن ثابت (رضی اللہ عنہم) انہم کانوا لایورثون النساء إلا ما اعتقن أو اعتق من اعتقن، أو کاتبن أو کاتب من کاتبن، أخرجه ابن أبی شیبۃ والدارمی و عبد الرزاق و البیہقی، وروی عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ مرفوعا: میراث الولاء من الذکور، ولا یرث النساء من الولاء إلا ولاء من اعتقن“ (کشف القناع ۴/۳۵۷)، قال فی ردالمختار ۵/۶۸۱: ”إن الولاء للأکبر وان کان أثر الملک، لکنہ لیس بمال، ولالہ حکم کالقصاص الذی یجوز الاعتیاض عنه بالمال بخلاف الولاء، فلا تجری فیہ سهام الورثۃ بالفرضیۃ، کما فی المال، بل هو سبب یورث بہ بطریق العصبۃ، فیعتبر الأقرب فالأقرب.“ واللہ أعلم بالصواب۔

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری

۲۲ دسمبر ۱۹۵۱ء



س : زید و بکر چچیرے بھائی ہیں، ان کے پاس آبائی آراضی ہے، سابقہ دستور کے تحت زمین صرف بڑی اولاد کے نام منتقل ہوتی تھی۔ چنانچہ زمین زید کے نام منتقل ہوئی البتہ عملاً دونوں فریقین میں نصفانصف بنوارہ تقریباً آج سے ۴۵ سال پیشتر ہو گیا۔ ۳۰ سال بعد بکر نے کاغذی بنوارہ کرنے کے لیے عدالت کی طرف رجوع کیا۔ عدالتی منازل کی بادیہ پیمائی اور اعزہ و اقارب کے سمجھانے پر فریقین کے درمیان عدالت میں نصفانصف پر صلح ہو گئی اور فریقین کے نام الگ الگ کھاتے قائم ہو گئے۔

اسال چکبندی شروع ہوئی تو قبضہ کی بنیاد پر بنی معمولی آراضی بکر کو مزید مل گئی جس میں زید کی کوئی شرکت نہیں ہے، اس طرح بکر کا کچھ حصہ مقابلتاً زیادہ ہو گیا، اب زید اس میں حصہ طلب کرتا ہے اور بکر انکار کرتا ہے۔

درج بالا مسئلہ میں قرآن وحدیث کی روشنی میں کیا زید واقعی پانے کا مستحق ہے؟ بینوا و تو جروا۔

سائل: عبدالرؤف ندوی

معرفت صدر دفتر ضلعی جمعیت تھانہ روڈ تلسی پور ضلع گوئدہ

ج : اگر واقعہ کی صورت وہی ہے جو سوال میں ظاہر کی گئی ہے تو چکبندی کے موقع پر کسی قانونی گنجائش کی بنا پر بکر کو جو بنی اراضی مل گئی ہے وہ کل کی کل صرف بکر کی ملکیت ہے۔ زید کا اس میں حصہ طلب کرنا درست نہیں ہے اور بکر کا انکار کرنا درست اور ٹھیک ہے۔ جیسے اس کے برعکس صورت میں یعنی چکبندی کے وقت زید کو کچھ نئی زمین مل جاتی تو وہ صرف زید کی ملک ہوتی، اور اس میں بکر کا کوئی حق نہ ہوتا، اسی طرح صورت مذکورہ فی السوال میں بکر کے حاصل شدہ زمین میں زید کا بھی کوئی حق نہیں ہے۔ البتہ اگر عملی اور کاغذی بنوارہ سے پہلے چکبندی ہوئی ہوتی اور اس وقت کسی بنا پر کچھ نئی زمین مل جاتی تو دونوں (زید اور بکر) اس بنی اراضی میں برابر کے شریک ہوتے۔ اور جب یہاں عملی اور کاغذی بنوارہ کے بعد چکبندی کے وقت کسی وجہ سے ملی ہو، تو جس کو ملی ہے صرف اسی کی ملک ہوگی، اس میں کسی دوسرے کا کوئی حق نہیں ہوگا۔ اس بارے میں لحاظ صرف موجودہ حالت اور وقت کا ہوگا۔ هذا ما عندی واللہ اعلم۔

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری ۱۸/۸/۱۳۹۳ھ

محدث بنارس (شیخ الحدیث نمبر ۱۹۹ء)

س : ہندہ لا ولد نے اپنی ایک ملک اپنے بھتیجوں میں سے ایک بھتیجہ زید کو ہبہ کر کے رجسٹری کرا دی۔ لیکن ملک مذکور کو اپنے ہی قبضہ میں رکھا تھا۔ ہندہ کی زندگی ہی میں زید کا انتقال ہو گیا۔ ہندہ نے زید کے انتقال کے بعد ہبہ کو منسوخ کرانے کی کوشش کی۔ (زبانی) بعدہ ہندہ کا بھی انتقال ہو گیا، سوال یہ ہے کہ

(۱) ہندہ کا اپنے وارثوں میں سے کسی ایک کو جس کا حق شریعت میں مقرر ہے ہبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) ہبہ کردہ ملک اپنے قبضہ میں ہندہ کا رکھنا ہبہ کو منسوخ کرتا ہے یا نہیں؟

(۳) ملک مذکور از ردے شرع شریف ہندہ کے وارثوں میں تقسیم ہوگی یا زید کے وارثوں میں

(۴) شریعت میں قبضہ اور غیر قبضہ کی تعریف کیا ہے؟.....

ایم اے عبدالحق، ہرنام پیٹھ

ج : (۱) کسی مورث کا اپنے وارث کو جس کا حق شریعت میں مقرر ہو، ہبہ کرنا جائز ہے۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اپنی صاحبزادی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ایک جائداد ہبہ کی تھی جس کا ذکر مندرجہ ذیل حدیث میں ہے، و نیز حضرت نعمان بن بشیر کو ان کے باپ نے ایک غلام ہبہ کیا، آل حضرت ﷺ نے ان کے نفس ”ہبہ“ پر انکار نہیں فرمایا، بلکہ عدم تسویۃ بین الأولاد فی الہبۃ پر انکار فرمایا۔ اس لیے معلوم ہوا کہ وارث کو ہبہ کرنا جائز ہے، اور اولاد کے علاوہ دوسرے ورثہ میں سے کسی ایک خاص وارث کو ہبہ کرنا جائز ہے۔ کیوں کہ صرف اولاد کے ہبہ میں تسویۃ ضروری ہے۔ دیگر وارثین میں نہیں کیوں کہ آل حضور ﷺ نے صرف اولاد کے درمیان تسویۃ ضروری بتایا ہے۔

(۲) شرعی طور پر ہندہ کا ہبہ صحیح اور تام و نافذ اور لازم اس لیے نہیں ہوا کہ ہندہ نے اپنی اور زید کی زندگی میں ملک موہوب پر زید کا قبضہ نہیں کرایا بلکہ اپنے ہی قبضے میں رکھا اور ہبہ کے تام و لازم ہونے کے لیے موہوب لہ کاشی موہوب پر ”قبضہ“ کرنا ضروری ہے، خلفائے راشدین اربعہ اور امام شافعی و مالک و ابوحنیفہ رحمہم اللہ کے نزدیک ہبہ کے لازم ہونے کے لیے قبضہ شرط ہے۔ اور یہی مذہب قوی اور صحیح ہے۔

”عن ابن شہاب عن عروۃ بن الزبیر، عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنها قالت: إن أبابکر الصديق، كان نحلها جاد عشرين وسقاً من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاة، قال: واللہ یا بنیۃ مامن الناس أحد أحب إلی غنی بعدی منك، ولا أعز علی فقرأ بعدی منك، وإنی كنت نحلک جاداً عشرين وسقاً، فلو كنت جلدتہ واحتزتہ کان ملکک‘ وإنما هو اليوم مال وارث“ (الحدیث) (۱)۔

ترجمہ: ”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ: ان کے والد بزرگوار حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کو اپنے مال سے پورے بیس وسق (وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے) لے لینے کا حکم دے دیا تھا، جسے عائشہ صدیقہ نے اپنے قبضہ میں نہیں کیا، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے انتقال کا وقت آپہنچا، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: عزیز بیٹی! میری دلی خواہش ہے کہ تم خوش حال رہو، میرے لیے تمہاری تنگ دستی بہت شاق ہے، میں نے تم کو اپنے مال میں سے بیس وسق حاصل کرنے کا حکم دے دیا تھا۔ اگر تم نے وہ مال حاصل کر لیا ہوتا تو اچھا تھا۔ اب تو کل جائداد وارثوں کی ہے۔“

بنابریں ملک مذکور ہندہ ہی کی ملکیت میں باقی رہی اور زید کی ملکیت میں نہیں آئی۔

(۳) ملک مذکور شرع شریف کی رو سے ہندہ ہی کے وارثوں میں تقسیم ہوگی، زید کے وارثوں میں تقسیم نہیں ہوگی۔

(۴) شریعت میں جائداد منقولہ پر قبضہ کی صورت یہ ہے کہ واہب، ہشی موہوب پر اپنے تمام تصرفات اور حقوق ملکیت سے دست بردار ہو کر موہوب لہ کو ذیل اور متصرف بنادے، مکان مسکونہ ہو تو یہ صورت پیدا کر دے کہ موہوب لہ اگر چاہے تو سکونت اختیار کرے یا کسی دوسرے کو کرایہ پر دیدے یا اس میں تغیر تبدیل کر سکے یا فروخت اور ہبہ کر سکے۔ غرض ان تصرفات میں اس کے لیے کوئی رکاوٹ نہ ہو، پس تحلیلہ اس کے لیے ضروری ہے اور اگر ہشی موہوب آراضی مزروعہ ہے تو اس پر قبضہ کی صورت یہ ہے کہ موہوب لہ اس زمین میں خود کاشت کرنے لگے یا کسی کو کرایہ پر دیدے یا جو تصرف چاہے کرے اور اس سے کوئی مزاحمت نہ کی جائے۔ هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔

(مصباح بہشتی شعبان رمضان ۱۴۱۷ھ)

## جامع الاشتات والمتفرقات

ایک خدا رسیدہ بزرگ صوفی اور محدث

حضرت فضیل بن عیاض رحمۃ اللہ علیہ

**نام، نسب، ولادت اور وطن:** فضیل نام، ابو اعلیٰ کنیت، زاهد لقب، سلسلہ نسب یہ ہے فضیل بن عیاض بن مسعود بن بشر التمیمی الیربوعی الطالقانی الفندی الخراسانی۔

خراسان کے صوبوں میں ایک مشہور اور بڑا صوبہ طخارستان ہے۔ اس صوبہ کے سب سے بڑے شہر طالقان (فتح لام) سے تین منزل کے فاصلہ پر شہر مرو الروذ واقع ہے۔ حضرت فضیل اسی مرو الروذ سے متعلق اور قریب کی ایک بستی (۱) میں پیدا ہوئے۔ تاریخ اور سنہ ولادت کے ذکر سے کتب رجال خاموش ہیں۔ لیکن سنہ وفات اور مدت زیست سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی پیدائش ۱۰۵ھ یا ۱۰۶ھ میں ہوئی ہوگی۔

**ایام طفولیت:** سرخس اور نسا کے درمیان ایورد (۲) میں، جو خراسان کا ایک قصبہ ہے، آپ نے ایام طفولیت گزارا۔ اور وہیں آپ کی نشوونما ہوئی۔ لیکن ابن سعد کے قول کے مطابق ایورد آپ کا مولد ہے۔ (۳)

آپ کے ابتدائی حالات اور ابتدائی تعلیم و تربیت کے متعلق کوئی تصریح نہیں ملتی، ہاں بعض قرائن سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کی تعلیم و تربیت اور اصلاح اخلاق و عادات کا کوئی اور بہتر انتظام نہیں تھا۔

**انابت الی اللہ اور قبول رشد و ہدایت:** بد خلقی یا خوش خلقی کوئی فطری اور طبعی چیز نہیں ہے۔ ایک بد اخلاق شخص، تعلیم و تربیت، اصلاح و ہدایت کے ذریعہ خوش اخلاق بن سکتا ہے۔ یہ دوسری چیز ہے کہ اصلاح قبول کرنے کے مراتب ہر شخص میں یکساں نہیں ہوتے، چونکہ تربیت و اصلاح کا بہتر اور اصل زمانہ بچپن کا زمانہ ہے، اور حضرت فضیل ایام طفولیت میں اس سے محروم

(۱) بضم فاء و سکون نون و کسر دال، معجم البلدان ۲/ ۲۷۸ ع۔ ر۔ م۔ (۲) بفتح حمزة و کسر باو سکون یا وفتح واو و سکون راء معجم

البلدان ۱/ ۸۶ ع۔ ر۔ م۔ (۳) طبقات ابن سعد ۵۰۰/ ۵۰۱۔



رہے، اس لئے وہ بڑے ہو کر ان اوصاف کے ساتھ آراستہ نہ پائے گئے، جن سے ایک صالح مسلمان کو متصف ہونا چاہیے۔

وہ ان اعمال قبیحہ اور اخلاق سیئہ کا شکار ہو گئے، جو ننگ انسانیت ہیں، اور انسانی ہمدردی، شرافت، رحمہ، تقویٰ کی ضد ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ باوجود اس کے، آپ کے اندر اس جوانی کے عالم میں اخلاق فاضلہ اور انسانی کمالات سے آراستہ ہونے کی صلاحیت بدرجہ اتم موجود تھی۔ وہ ایک تابناک جوہر تھے، جس کی درخشانی عوارض کی وجہ سے ظاہر نہ ہو سکی تھی۔ فطرتاً پاک اور سعید روح رکھتے تھے، جس کی لطافت اور پاکیزگی کو وقتی موانع نے ظاہر نہیں ہونے دیا تھا۔ ان موانع اور عوارض کے ہٹانے کے لئے صرف ایک معمولی تنبیہ اور ادنیٰ اشارہ کافی تھا، چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

فضیل بن موسیٰ محدث فرماتے ہیں: حضرت فضیل اوّل شباب میں بشاطر تھے، ایبوریہ اور سرخس کے درمیان رہنری کیا کرتے تھے، ان کی اپنی حالت درست کرنے اور توبہ کا باعث یہ ہے کہ وہ ایک نوجوان دوشیزہ پر عاشق ہو گئے، ایک دن اس کے عشق و محبت میں دیوانہ ہو کر، اس کے مکان کی دیوار پھانڈ کر، اس کے پاس پہنچنا چاہتے تھے کہ ان کے کانوں نے قرآن پاک کی یہ آیت سنی: ”الْمَیْمَنُ لِلَّذِیْنَ آمَنُوا أَن تَحْشَعْنَ قُلُوبُهُمْ لَذِکْرِ اللّٰهِ“ (الحدید: ۱۶) ”کیا ابھی مسلمانوں کے لئے یہ وقت نہیں آیا کہ ان کے دل اللہ کی یاد کے لئے نرم ہو جائیں“، سن کر فوراً بول اٹھے: ہاں پروردگار! وہ وقت آ گیا کہ میرے دل میں تیری محبت اور یاد کے سوا کسی اور چیز کے لئے جگہ باقی نہ رہے، پھر وہاں سے واپس چلے آئے، رات ایک ویرانہ میں گزارنے کا اتفاق ہوا۔ اُس ویرانے میں ایک قافلہ فروکش تھا، ان میں سے ایک نے کہا: ہمیں یہاں سے کوچ کر جانا چاہئے، دوسرے نے کہا: رات یہیں گزارنی چاہئے، صبح کو کوچ کریں گے فضیل کہیں راستہ میں ہوگا، جو ہم کو تنگ کرے گا اور لوٹ لے گا۔ حضرت فضیل نے فرمایا: میں نے اپنے دل میں سوچا کہ میری رات سرکشی اور معاصی، تخریب و فساد میں گزر رہی ہے، اور مسلمانوں کی ایک جماعت اس ویرانہ میں مجھ سے خوف زدہ ہے، اور میرے ذرے سے مضطرب اور غیر مطمئن ہے، میری حرکتوں سے نہ خدا خوش ہے اور نہ اس کی مخلوق، دونوں کی نظروں میں قابلِ نفرت اور ذلیل ہوں۔ مجھے ایسا محسوس ہو رہا ہے کہ خدا نے مجھ کو ان کے پاس اس لئے پہنچایا ہے کہ ان کے ذریعہ میری اصلاح و ہدایت فرمائے، اور میں توبہ کر کے اپنی سرکشیوں سے باز آ جاؤں اور اپنی حالت درست کر لوں۔ خدا میں اپنے گناہوں پر پشیمان ہوں اور کچی توبہ کرتا ہوں، مجھے معاف فرمادے، میں عہد کرتا ہوں کہ تیرے عظمت والے گھر کے جوار میں، اپنی بقیہ زندگی، تیری عبادت اور یاد میں گزار دوں گا۔ (۱)

**مکہ کا سفر اور کوفہ میں اخذ حدیث:** حضرت فضیل مکہ جاتے ہوئے راستہ میں کوفہ میں فروکش ہو گئے، جو ان دنوں علوم شرعیہ کا گہوارہ اور علما کا مرکز تھا۔ مشہور ائمہ محدثین درس، حدیث و قرآن میں مشغول تھے، جن کے چشمہ فیض سے سیراب ہونے کے لئے دور دراز ممالک سے تشنگان علم آتے اور مستفیض ہو کر اطراف عالم میں پھیلتے، اور خدا کے دین کو پھیلاتے۔ ان

(۱) تہذیب التہذیب ۸/ ۲۹۴-۲۹۵، و فیات الاعیان لابن خلکان ۴/ ۴۷، ع. ر. م. (سیر اعلام النبلاء ۸/ ۴۲۳)۔

ائمہ محدثین میں صفارتا بعین بھی تھے جن سے حضرت فضیل رحمہ اللہ نے حدیث لی۔ تابعین کے علاوہ دیگر بڑے بڑے شیوخ سے بھی آپ نے حدیث اخذ کی، جن کی مختصر فہرست آگے آتی ہے، شیوخ اور تلامذہ کی فہرست سے ہم اچھی طرح اندازہ کر سکیں گے کہ فن حدیث میں آپ کا درجہ اور مرتبہ کیا تھا!!

**اخذ حدیث کا سبب:** یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت فضیل رحمہ اللہ نے توبہ کے ساتھ، بقیہ زندگی عبادت و ریاضت میں گزارنے کا عہد کیا تھا، اور یہ کہ آپ کا لقب ”زاہد“ ہے جو ”صوفی“ (باصطلاح صدر اول) کا مرادف اور ہم معنی ہے، اور یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ عبادت و طاعت وہی معتبر ہوگی جو اسوہ رسول کے مطابق ہو، زہد و تقویٰ وہی بار آور اور نتیجہ خیز ہوگا جو کتاب اللہ اور سنت کی روشنی میں ہو۔ عمل میں لذت اور حلاوت اسی وقت حاصل ہوگی جب اس میں اخلاص ہو اور شوارع علیہ السلام کے بتائے ہوئے طریقہ پر ہو، خشیت الہی اور کامل خوف خدا اسی وقت پیدا ہوگا، جب سالک علوم شرعیہ کے چشمہ سے سیراب ہو چکا ہو۔ ”إنما یخشى الله من عباده العلماء“ (فاطر: ۲۸) پس حضرت فضیل کے علوم شرعیہ بالخصوص علم حدیث حاصل کرنے کا سبب، ہجر اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اس میدان میں قدم رکھنے سے پہلے علم شرعی حاصل کرنا ضروری سمجھا کہ ”عمل“، علم کی روشنی میں ہو۔ اور ان کا قدم جادہ سنت سے نہ ہٹے، اور تا کہ وہ ”عاملۃ ناصبۃ“ (الغاشیۃ: ۳) کے مصداق نہ بنیں۔

ہم یہاں پر علامہ شعرانی کا قول ذکر کرنا مناسب سمجھتے ہیں، جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ایک زاہد اور صوفی کے لئے علوم شرعیہ سے آگاہی بلکہ اس پر عبور کہاں تک ضروری ہے، وہ فرماتے ہیں:

”وقد اجمعت القوم علی أنه لا یصلح للتصدر فی طرق اللہ، إلا من تبحر فی الشریعة، و علم منطوقها و مفہومها، و خاصها و عامها، و ناسخها و منسوخها، و تبحر فی لغة العرب، حتی عرف مجازاتها و استعاراتها و غیر ذلک، فکل صوفی فقیہ ولا عکس“ (۱)۔

کیا آج کل کے صوفی بھی ایسے ہوتے ہیں؟؟ اور علامہ شعرانی صوفی کے بتائے ہوئے معیار پر پورے اترتے ہیں؟

**سکونت مکہ اور وفات:** کوفہ میں اخذ حدیث سے فارغ ہو کر آپ مکہ (زادھا اللہ شرفاً و عزاً) تشریف لے گئے، جو آپ کا اصلی مقصد اور منتہی تھا۔ وہاں پہنچ کر آپ نے شائقین کو درس حدیث دینا شروع کیا، دنیاوی علائق اور اسباب کو..... خیر باد کہہ دیا۔ لوگوں سے تعلقات بہت کم کر دیئے، عزلت اور گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ بیت اللہ کے اندر عبادت میں اکثر اوقات مشغول رہتے، خوف خدا ایسا غالب ہوتا کہ اکثر روتے۔ اسی عبادت و ریاضت اور خشیت الہی کی محبوب حالت میں مشہور عباسی تاج دار خلیفہ ہارون رشید کی خلافت میں اول محرم ۱۸۷ھ میں بمقام مکہ انتقال فرمایا اور وہیں مدفون ہوئے (۲) (رضی اللہ عنہ

(۱) (لوائح الانوار فی طبقات الأخبار قلمی ع۔ ر۔ م۔ (۲) التہذیب ۸/۲۹۵، طبقات ابن سعد ۵/۵۰۰، (سیر اعلام النبلاء ۸/۴۴۲)۔

وارضاء)۔ انتقال کے وقت آپ کی عمر اسی برس کی تھی۔ (۱)

**اولاد:** مورخین آپ کے ایک لڑکے کا ایک واقعہ کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں، جن کا نام علی تھا، اور جو بزرگ باپ کی زندگی میں بحالت شباب وفات کر گئے تھے۔ نوجوان صاحبزادہ بھی اپنے باپ کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ بڑے صالح اور عابد تھے، کشتگان محبت الہی میں شمار کئے جاتے ہیں۔ (۲)

امام ذہبی فرماتے ہیں: ”وعلى صدوق، قد قال فيه النسائي: ثقة مأمون، قلت: خرج هو وأبوه من الضعف الغالب على الزهاد والصوفية، وعدا في الثقات إجماعاً، وكان على قانتا لله، خاشعاً وجللاً بانياء، كبير الشأن“ (۳)۔

**عام اخلاق و عادات:** غفوان شباب میں آپ کی اخلاقی اور عملی حالت جس قدر پست اور قابل افسوس تھی، توبہ کے بعد بالکل بدل گئی۔ خدا ترسی، ہمدردی، رحمہ، شفقت و مروت، اکل حلال، احتیاط و تقویٰ، زہد و ورع، نفس کشی، عبادت میں جفا کشی، عیش پسندی سے قطعی اجتناب، پابندی سنن، مداومت ذکر الہی وغیرہ بہترین اوصاف سے آراستہ ہو کر امام ہدایت، شیخ حرم، رئیس طریقت بن گئے۔

**آپ کے بارے میں ائمہ محدثین کی رائیں:**

کتب رجال کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکثر زہاد رواۃ حدیث، عبادت و ریاضت میں زیادہ مشغول رہنے کی وجہ سے فن حدیث کی طرف کما حقہ توجہ قائم نہ رکھ سکے۔ علم حدیث جس اعتنا و اہتمام اور حفظ میں جفا کشی کا محتاج ہے، اس میں وہ قاصر رہے۔ اس لئے ان کے حالات میں زہاد عابد کے ساتھ لین الحدیث، ضعیف، صدوق لہ أوہام، سنی الحفظ وغیرہ الفاظ مذکور ہوتے ہیں۔ مگر حضرت فضیل ان زہاد حفاظ کی صف میں، جنہوں نے باوجود کثرت عبادت و ریاضت کے، فن حدیث کی طرف سے ذرہ بھر بے اعتنائی نہیں برتی، اور علم روایت حدیث جس جفا کشی اور توجہ کا محتاج ہے وہی اس کے ساتھ قائم رکھی، اسی لئے ائمہ جرح و تعدیل نے بالاتفاق آپ کی تعریف اور توثیق کی ہے اور آپ کے بارے میں نہایت گراں قدر اور شاندار خیالات ظاہر فرمائے ہیں۔

المعاصرة سبب المنافرة ایک مشہور مقولہ ہے، ایک زمانہ کے، ہم فن اہل کمال ایک دوسرے کے کمال اور فضل کا دل کھول کر کما حقہ اعتراف نہیں کرتے، رقابت کے اثر سے مغایرت اور منافرت نمایاں ہوتی ہے، ایسی حالت میں ایک معاصر کی تعریف اور توصیف دوسرے ہم عصر کے بارے میں، اس دوسرے ہم عصر کی جلالت اور بزرگی، فضل و کمال کی معتبر اور روشن دلیل ہوگی۔ سفیان بن عیینہ مشہور محدث، جو آپ کے ہم عصر ہیں اور امام زہری کے شاگرد اور علی بن المدینی، یحییٰ بن معین کے شیخ ہیں، آپ کے متعلق فرماتے ہیں: ”فضیل ثقة“ (۴)۔

(۱) خلاصة تهذيب الكمال ص: ۳۱۰، ع. ر. م. (سير اعلام النبلاء ۸/ ۴۴۸) (۲) وفيات الاعيان ۴/ ۴۹ (۳) سير اعلام النبلاء ۸/ ۴۴۳

(۴) التهذيب ۸/ ۲۹۵، الجرح والتعديل ۷/ ۳۸، ع. ر. م. (سير اعلام النبلاء ۸/ ۴۲۳)۔



### دیگر محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل کے اقوال:

- ۱۔ عبدالرحمن بن مہدی فرماتے ہیں: "فضیل بن عیاض رجل صالح" (۱)۔
  - ۲۔ امام نسائی صاحب سنن: "فضیل ثقة مأمون رجل صالح" (۲)۔
  - ۳۔ امام ابو حاتم رازی فرماتے ہیں: "صدوق" (۳)۔
  - ۴۔ امام درار قطنی فرماتے ہیں: "ثقة" (۴)۔
  - ۵۔ ابن سعد فرماتے ہیں: "كان ثقة نبیلاً فاضلاً عابداً ورعاً، كثير الحديث" (۵)۔
  - ۶۔ عجل فرماتے ہیں: "ثقة متعبد، رجل صالح" (۶)۔
  - ۷۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "ثقة عابد" (۷)۔
  - ۸۔ صاحب خلاصہ فرماتے ہیں: "شيخ الحرم، وأحد أئمة الهدى والسنن" (۸)۔
  - ۹۔ اسحاق بن ابراہیم طبری فرماتے ہیں: "كان صحيح الحديث، صدوق اللسان، شديد الهبة للحديث، إذا حدث" (۹)۔
- علاوہ بریں تلامذہ اور شیوخ کی کثرت اور آپ کا صحیحین کے رواۃ سے ہونا، فن حدیث میں آپ کے علوم مرتبت، حفظ، عدالت، مروّت، جلالت کی کھلی ہوئی دلیل ہے۔

(۱) التہذیب ۲۹۵/۸ الجرح والتعدیل ۷۳/۷ امام عبدالرحمن بن مہدی کا پورا قول حضرت فضیل کے بارے میں "رجل صالح، ولم یکن بحافظ" ہے۔ امام شمس الدین ذہبی سیر اعلام النبلاء ۴۴۸/۸ میں "حافظ" کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "واما قول ابن مہدی: لم یکن بالحافظ، فمعناه: لم یکن فی علم الحديث كهولاء الحفاظ البحور، كشعبة ومالك وسفيان وحماد وابن المبارك ونظرا لهم، لكنه ثبت بما نقل، ما أخذ عليه في حديث فيما علمت"۔ (۲) الجرح والتعدیل ۷۳/۷، تہذیب ۲۹۵/۸ تذکرۃ الحفاظ ۲۴۷/۱ سیر اعلام النبلاء ۴۲۴/۸ (۳) الجرح والتعدیل ۷۲/۷ (۴) تہذیب ۵۹۵/۸ سیر اعلام النبلاء ۴۲۴/۸ (۵) طبقات ابن سعد ۵۰۰/۶ (۶) معرفة النقات ۲۰۷/۲ (۷) تقریب ص: ۲۷۷ (۸) طبقات ابن سعد ۵۰۰/۵ (۹) تہذیب ۲۹۷/۸۔

## شیوخ حدیث کی مختصر فہرست

(۱) سلیمان بن مہران الاعمش الکوفی: صفارتا بعین سے ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے۔ "احد الاعلام الحفظ" (۱)، "ثقة ثبت" (۳) جیسے الفاظ کے ساتھ آپ کی توثیق کی گئی ہے۔ کبار اولیاء اللہ اور بزرگ صوفیہ میں شمار کئے جاتے ہیں، ایک ہزار تین سو کے قریب آپ کی احادیث ہیں، ۸۴ برس کی عمر میں ۱۴۸ھ میں انتقال فرمایا۔

(۲) منصور بن المعتمر الکوفی: ابراہیم نخعی وغیرہ کے تلمیذ اور شعبہ وغیرہ کے شیخ ہیں۔ "احد الاعلام المشاہیر" (۳)، "ثقة ثبت" (۴)، "متقن" (۵) کے ساتھ آپ کی تعریف کی گئی ہے، آپ کی احادیث دو ہزار کے قریب ہیں۔ آپ بھی اولیاء اللہ اور صوفیہ میں معدود ہیں۔ آپ کے ملفوظات بکثرت مذکور ہیں۔ چالیس برس تک روزہ پر مداومت کی اور تہجد پڑھتے رہے، ۱۳۲ھ میں انتقال کیا۔

(۳) سلیمان بن طرخان التیمی: تابعی ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کی ہے۔ آپ سے دوسو کے قریب حدیثیں مروی ہیں، آپ بھی طبقات صوفیہ میں شمار کئے جاتے ہیں، ملفوظات قیمتی اور حد درجہ مفید ہیں۔ حماد بن سلمہ فرماتے ہیں: "لم يضع جبینہ علی الأرض عشرين سنة" (۶)، ابن سعد آپ کے متعلق فرماتے ہیں: "ثقة كثير الحديث، يصلی اللیل کله بوضوء العشاء الآخرة" (۷)، ۹۹ برس کی عمر میں ۱۴۳ھ میں انتقال فرمایا۔

(۴) یحییٰ بن سعید الانصاری: حضرت انس رضی اللہ عنہ صحابی، اور سعید بن المسیب، قاسم بن محمد وغیرہم سے حدیث روایت کی۔ آپ امام مالک، زہری، اوزاعی وغیرہم کے بھی شیخ ہیں۔ آپ کی احادیث تین سو کے قریب ہیں، "ثقة ثبت" (۸) "مأمون حجة، اثبت الناس" (۹) کے ساتھ آپ کی تعدیل و توثیق کی گئی ہے۔ ۱۴۳ھ میں وفات پائی۔

(۵) حمید الطویل: تابعی ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے چوبیس حدیثیں روایت کی ہیں، امام مالک، ابن عیینہ، ثوری، شعبہ وغیرہم کے شیخ ہیں۔ بحال نماز ۱۴۲ھ میں انتقال فرمایا۔ (۱۰)

(۶) امام صادق: نام جعفر بن محمد بن علی بن الحسن بن علی بن ابی طالب ہے۔ اپنے نانا قاسم بن محمد اور عروہ وغیرہ سے حدیث روایت کی ہے، امام مالک، سفیان ثوری اور ابن عیینہ وغیرہ کے استاذ اور شیخ ہیں۔ اولیاء اللہ اور صوفیہ میں شمار کئے گئے ہیں۔ ۶۸ برس کی عمر میں ۱۴۸ھ میں انتقال فرمایا۔ (۱۱)

(۱) الخلاصة ص: ۱۰۰، سیر اعلام النبلاء ۴۲۸/۸ (۲) معرفة الثقات ۴۳۴/۵ (۳) الخلاصة ص: ۳۸۸ (۴) معرفة الثقات ۲۹۹/۲

(۵) المحرر والتعديل ۱۷۹/۷ (۶) سیر اعلام النبلاء ۲۰۰/۶ (۷) طبقات ابن سعد ۲۵۲/۷ (۸) تقریب ص: ۳۷۶ التهذيب ۲۲۳/۱۱

(۱۰) التهذيب ۳۸/۳، سیر اعلام النبلاء، ۱۷۳/۷ (۱۱) تهذيب ۱۰۳/۲، سیر اعلام النبلاء ۲۵۵/۶

(۷) صفوان بن سلیم الزہری: حضرت ابن عمر، ابوامامہ بن سہل، سعید بن المسیب رضی اللہ عنہم وغیرہم کے شاگرد اور امام مالک، لیث بن سعد وغیرہ کے شیخ ہیں۔ آپ بھی اولیاء اللہ اور زہاد سے ہیں۔ احمد بن حنبل فرماتے ہیں: ”ثقة من خيار عباد الله الصالحين، يستشفى بحديثه، وينزل القطر من السماء بذكره“ (۱) ۷۲ برس کی عمر میں ۱۳۲ھ میں انتقال فرمایا۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے شیوخ ہیں جن کی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

### مختصر فہرست تلامذہ:

۱۔ سفیان ثوری کوئی: حضرت فضیل کے شیخ اور استاد ہیں، خداریسیدہ بزرگ صوفی اور ولی اللہ تھے۔ خطیب بغدادی فرماتے ہیں: ”كان الثوري إماماً من أئمة المسلمين، وعلماً من أعلام الدين، مجتمعا على إمامته مع الإتقان والضبط والحفظ والمعرفة والزهد والورع“ (۲)، شیوخ کی طرح آپ کے تلامذہ بھی بہت زیادہ ہیں، آپ سے حدیث روایت کرنے والوں کی تعداد میں ہزار تک ہے، شیوخ میں اعمش اور ابن عجلان نے، اقران میں شعبہ اور مالک نے آپ سے حدیث لی ہے۔ ۱۶۱ھ میں انتقال کیا۔

۲۔ سفیان بن عیینہ کوئی: حضرت فضیل کے اقران اور معاصرین سے ہیں، ان کے علاوہ امام زہری وغیرہ سے بھی حدیث روایت کی ہے۔ امام احمد بن حنبل، یحییٰ ابن معین، علی بن المدینی، شعبہ وغیرہم کے شیخ ہیں، احادیث مرویہ کی تعداد سات ہزار کے قریب ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں: ”لو لا مالک وابن عيينة لذهب علم الحجاز“ (۳)، آپ بھی بزرگ صوفیہ میں شمار کئے گئے ہیں۔ ۱۹۸ھ میں انتقال فرمایا۔

۳۔ عبد اللہ بن المبارک المروزی: حضرت فضیل کے علاوہ سلیمان تمیمی، ہشام بن عروہ وغیرہ سے حدیث روایت کی ہے۔ آپ کے شیوخ میں سے ثوری اور ابن عیینہ نے آپ سے حدیث لی ہے، آپ کا بیان ہے کہ میں نے ایک ہزار شیوخ سے حدیث روایت کی ہے۔ سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں: ”ابن المبارك عالم المشرق والمغرب“ (۴) طبقات صوفیہ میں آپ بھی شمار کئے گئے ہیں۔ آپ کے ملفوظات بکثرت مروی ہیں۔ ۱۱۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۱ھ میں انتقال کیا۔

۴۔ یحییٰ بن سعید القطان: ”الحافظ الحجة، أحداثة الجرح والتعديل“، (۵) ”ثقة متقن حافظ إمام قدوة“ (۶)، الفاظ کے ساتھ آپ کی توصیف کی گئی ہے، آپ کے شاگرد امام احمد آپ کے متعلق فرماتے ہیں: ”مارات عینای مثله“ (۷) ۷۸ برس کی عمر میں ۱۹۸ھ میں انتقال فرمایا۔ وفات کے بعد زہیر بن نعیم نے خواب میں دیکھا کہ آپ کے جسم پر ایک کرتہ ہے جس

(۱) التہذیب ۴/۴۲۵ (۲) تاریخ بغداد ۹/۱۵۱ (۳) تہذیب التہذیب ۴/۱۱۹ ع. ر. م، سیر اعلام النبلاء ۸/۳۸۹ وفیہ زیادة: ”وما بینہما“، تاریخ بغداد ۱۰/۱۶۲ (۴) الخلاصة ص: ۲۱۲ (۵) الخلاصة ص: ۴۲۳ (۶) التقريب ص: ۳۷۵ (۷) التہذیب ۱۱/۲۱۸



کے دونوں مؤنڈھوں کے درمیان یہ عبارت لکھی ہوئی ہے: ”بسم الله الرحمن الرحيم، کتاب من الله العزيز الحكيم، براءة ليحيى بن سعيد القطان من النار.“ (۱)

۵۔ عبد الرحمن بن مہدی: ”الحافظ الإمام العلم“ (۲)، ”ثقة، ثبت، حافظ، عارف بالرجال والحديث“ (۳) کے ساتھ آپ کی توثیق کی گئی ہے۔ ثوری، شعبہ، مالک وغیرہ سے بھی حدیث لی ہے، آپ کے تلامذہ میں ابن المبارک، ابن معین، امام احمد جیسی عظیم الشان ہستیاں ہیں۔

علی بن المدینی فرماتے ہیں: ”أعلم الناس بالحديث ابن مہدی“ (۴)، قواریری کہتے ہیں کہ: ”ہم کو عبد الرحمن بن مہدی نے اپنی یاد سے بیس ہزار حدیثیں املا کرائیں ہیں“ (۵)، اولیاء اللہ اور صوفیہ میں شمار کئے گئے ہیں۔ ہر دورات میں قرآن پاک ختم کرتے اور ہر سال حج کرتے ۶۳ برس کی عمر میں ۱۹۸ھ میں انتقال کیا۔

۶۔ امام شافعی: محمد بن ادیس ابو عبد اللہ الشافعی ”الإمام العلم المجدد لامر الدين“ (۶)، آپ کے فضائل و مناقب بے شمار ہیں، جسے ضرورت ہو حافظ کی توالی التائیں اور کتب رجال و سیر کا مطالعہ کرے، آپ بھی کبار اولیاء اللہ اور خدا رسیدہ بزرگ صوفیہ سے تھے، آپ کے ملفوظات نہایت مفید اور قیمتی ہیں، ۵۴ برس کی عمر میں ۲۰۴ھ میں انتقال فرمایا۔

۷۔ عبد اللہ بن الزبیر الأسدی الحمیدی: ”ثقة فقيه حافظ إمام“ (۷) کے اوصاف کے ساتھ سرفراز کئے گئے ہیں۔ ابن عیینہ کی خدمت میں ۱۹ برس رہے، آپ کے شاگرد امام ابو حاتم رازی فرماتے ہیں: ”ثقة إمام، أثبت الناس في ابن عيينة“ (۸)، امام شافعی کی خدمت میں رہ کر ان سے فقہ پڑھی۔ امام بخاری کے شیخ ہیں۔ امام حاکم فرماتے ہیں: ”كان البخاري إذا وجد الحديث عندا لحميدي، لا يعدو ه إلى غيره“ (۹)، ۲۱۹ھ میں انتقال کیا۔

۸۔ عبد اللہ بن محمد المسندی: آپ کو احادیث مسندہ کے ساتھ شغف تھا، اس وجہ سے آپ کو مسندی کہا جاتا ہے۔ ابن عیینہ وغیرہ سے بھی حدیث لی ہے۔ ۱۱۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۲۹ھ میں وفات پائی۔ احمد بن یسار فرماتے ہیں: ”صاحب سنة، عرف بالضبط والإتقان“ (۱۰) امام بخاری کے استاد اور یمایاں بھٹی کے پوتے ہیں، جن کے ہاتھ پر امام بخاری کے دادا مسلمان ہوئے تھے۔

۹۔ عبد الرزاق بن ہمام الحکمری: حافظ نے آپ کے متعلق لکھا ہے: ”ثقة حافظ مصنف شهير“ (۱۱) ابن جریر، امام مالک وغیرہ سے بھی حدیث لی ہے، امام احمد، ابن معین وغیرہ آپ کے شاگرد ہیں۔ ۸۵ برس کی عمر میں ۲۱۱ھ میں انتقال کیا۔

(۱) التہذیب ۱۱/۲۱۹ (۲) الخلاصة ص: ۲۳۵ (۳) التقریب ص: ۲۱۰ (۴) التہذیب ۶/۲۸۱ (۵) سیر اعلام النبلاء ۹/۱۹۵ (۶) التقریب ص: ۲۷۹ (۷) التقریب ص: ۱۷۳ (۸) الحرج والتعديل ۵/۵۷ (۹) تہذیب ۵/۲۱۶ (۱۰) الخلاصة ص: ۲۱۳ (۱۱) التقریب ص: ۲۱۳۔

- ۱۰۔ عبداللہ بن عمر القواریری: امام بخاری، مسلم، ابوداؤد کے استاد ہیں۔ ۸۴ برس کی عمر میں ۲۳۵ھ میں انتقال کیا۔
- ۱۱۔ عبدالملک بن قریب الاصمعی: لغت کے مشہور امام، امام مالک کے شاگرد اور ابن معین وغیرہ کے استاد ہیں۔ ۲۱۳ھ میں بصرہ میں انتقال کیا۔
- ۱۲۔ یحییٰ بن یحییٰ التمیمی: امام مالک، لیث بن سعد کے شاگرد، اور امام بخاری، مسلم کے شیخ ہیں۔ ”ثقة ثبت إمام حافظ“ (۱)۔ آپ کے اوصاف ہیں۔ ۲۲۶ھ میں انتقال کیا۔
- ۱۳۔ عبداللہ بن وہب المصری الفقیہ: ”ثقة، حافظ، عابد، أحد الأئمة“ (۲) آپ کے مشہور اوصاف ہیں۔ امام مالک، ثوری وغیرہ کے شاگرد، اور عبدالرحمن بن مہدی وغیرہ کے شیخ ہیں۔ آپ کے شیخ لیث بن سعد نے بھی آپ سے حدیث روایت کی ہے۔ آپ نے ایک لاکھ حدیث بیان کی ہے۔ ۷۴ برس کی عمر میں ۱۹۹ھ میں وفات پائی۔
- ۱۴۔ احمد بن عبداللہ بن یونس الکوفی: ”ثقة حافظ“ (۳) آپ کا مشہور وصف ہے، امام بخاری، مسلم، ابوداؤد کے شیخ ہیں۔ ۹۴ برس کی عمر میں ۲۲۷ھ میں انتقال کیا۔
- ۱۵۔ ابوعمار الحسین بن حرث المروری: بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی کے شیخ ہیں، حج سے واپسی میں ۲۳۴ھ میں انتقال فرمایا۔
- ۱۶۔ حضرت سری سقطی: کنیت ابوالحسن، نام سری (فتح سین و کسر راء) بن المغلس (بضم میم و فتح غین و کسر لام)، لقب زاہد، وطن بغداد، حضرت معروف کرخی کے خاص شاگرد ہیں، اور حضرت جنید کے ماموں اور استاد ہیں۔ آپ نے حضرت فضیل کے علاوہ ہشیم، یزید بن ہارون وغیرہ سے بھی حدیث لی ہے۔ ابن خلکان آپ کے بارے میں فرماتے ہیں: ”کان أوحداً أهل زمانه فی الورع وعلوم التوحید“ (۴) حافظ فرماتے ہیں: ”اشتهر بالصلاح والزهد والورع“ (۵)، حضرت جنید فرماتے ہیں: ”أنت علیہ ثمان وتسعون سنة مارأى مضطجعاً إلا فی علة الموت“، آپ کے فضائل، مناقب، کرامات، ملفوظات، بکثرت منقول اور مشہور ہیں۔ خطیب نے تاریخ بغداد ۹/۱۸۷ میں، حافظ لسان المیزان ۳/۱۳ میں، ابن خلکان نے وفیات ۴/۵۷، میں شعرانی نے لؤلؤ الانوار میں، اور دوسرے مورخین اور اصحاب سیر نے آپ کے حالات وغیرہ بالتفصیل لکھے ہیں۔ ماہ رمضان ۲۵۱ھ، یا ۲۵۳ھ، یا ۲۵۶ھ، یا ۲۵۷ھ میں انتقال فرمایا، اور بغداد کے مقبرہ ثونیزیہ میں مدفون ہوئے رضی اللہ عنہ وأرضاه وورثنا اتباعه۔
- یہ آپ کے تلامذہ کی مختصر فہرست ہے، زیادہ تفصیل کا موقع نہیں ہے اس لئے نظر انداز کر دی گئی۔

**حضرت فضیل کا شمار طبقہ صوفیا میں:** موجودہ زمانہ کے مروجہ تصوف اور صوفیت کا نقشہ سامنے رکھتے ہوئے، کسی محدث کو ”صوفی“ کہنا، ان لوگوں کے لئے تعجب کا باعث ہوگا، جو تصوف کی حقیقت اور تاریخ اور اس کے ابتدائی حالات

اور مختلف ادوار کی تفصیل سے بے خبر ہیں۔ اور اس میں کیا شک ہے کہ محدثین کرام کے یہاں (جو سنت کے دلدادہ اور شیدائی ہوتے تھے، حدیث رسول ﷺ کی تدوین اور اشاعت و اتباع میں اپنی عمریں گزار دیتے تھے، بدعتوں سے دور رہتے، اور ہر ممکن طریقہ سے اس کی تردید کرتے تھے)، نہ کسی ولی اللہ اور بزرگ کا عرس ہوتا تھا، نہ قوالی کی مجلس، نہ چلہ کشی اور نہ درگاہ، نہ قبروں کا چڑھاوا ہوتا تھا اور نہ فاتحہ و نذرانوں پر گزاردہ، نہ اہل حال کا اچھل کود اور ناچنا اور تھرکنا، نہ قبروں کو سجدہ، نہ استمداد بالاموات، اور نہ مجلس میلاد بصورت مروجہ۔ بلکہ احادیث رسول ﷺ کا درس، سنت رسول ﷺ کی پابندی اور اس کی اشاعت، اسی کا چرچہ اور اسی کی دھن، جس کو موجودہ مروجہ صوفیت سے دور کا تعلق بھی نہیں ہے، بلکہ بیر ہے۔

**امام قشیری** اپنے مشہور رسالہ میں لکھتے ہیں: ”آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک تک صحابی کے لقب کے سوا اور کوئی لقب پیدا نہیں ہوا تھا، کیوں کہ صحبت کے شرف و فضل سے بڑھ کر کوئی شرف نہیں ہو سکتا، صحابی کے بعد تابعی اور تبع تابعی کا لقب پیدا ہوا، یہ زمانہ بھی گزر چکا، تو بزرگان دین اور صلحائے امت زاہد و عابد کے لقب سے ممتاز ہوئے، اور چوں کہ زہد و عبادت کا دعویٰ ہر فرقہ کرتا تھا، یہاں تک کہ مبتدعین بھی کرتے تھے، اس لئے جو لوگ خاص اہل سنت و جماعت میں سے زاہد اور اہل دل ہوئے وہ ”صوفی“ کہلائے، اور یہ لقب دوسری صدی ہجری ختم ہونے سے پہلے رائج ہو چکا تھا۔“

اس تصریح سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تصوف ابتدا میں صرف زہد و عبادت کا نام تھا، یا بالفاظ دیگر: تصوف نام تھا، دنیا سے بے رغبتی، تقویٰ، اجتناب بدعات، صبر و شکر، توکل و رضا، شوق اتباع سنت، مکارم اخلاق کے ساتھ اتصاف اور ان کی اشاعت، امتثال اوامر اور اجتناب نواہی کا۔ ظاہر ہے کہ اس تصوف کے خیر محض اور نافع ہونے میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے! پس اس حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے کسی محدث کو صوفی کا لقب دینا، جو علم و عمل کا مجسمہ ہو، زہد اور ورع، تقویٰ و عبادت کا پیکر ہو بالکل درست اور صحیح ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محقق شعرانی نے اپنی مشہور کتاب ”لوائح الانوار“ میں خلفائے اربعہ اور دیگر اکابرین صحابہ، پھر کبار تابعین اور اتباع تابعین اور دیگر صلحائے امت کو بحیثیت اولیاء اللہ اور مقتدی صوفیہ ہونے کے ذکر کیا ہے، اور ان کے ملفوظات بھی بکثرت ذکر کئے ہیں۔

علامہ شعرانی نے جہاں حضرت فضیل کے شیوخ حدیث: سلیمان تمیمی، منصور بن المعتمر، اعمش، امام صادق کو مانے ہوئے مقتدی صوفیوں میں ذکر کیا ہے۔ وہاں حضرت فضیل کو بھی ایک بزرگ صوفی اور ولی اللہ ہونے کی حیثیت سے ذکر کیا ہے، اور آپ کے ملفوظات اور حکیمانہ مقولے بیان کئے ہیں، بہتر ہوگا اگر ہم آپ کے زہد و ورع اور دیگر پاکیزہ اوصاف کا مختصر خاکہ پیش کر دیں۔

**زہد و ورع:** آپ کے زہد و ورع، عبادت و ریاضت کا نقشہ امام ابن حبان نے کتاب الثقات (۳/۳۱۵) میں بایں الفاظ میں بیان فرمایا ہے: ”أقام بالبيت الحرام مجاوراً، مع الجهد الشديد والورع الدائم والخوف الوافر والبكاء الكثير، والتخلي بالوحدة، ورفض الناس، وما عليه أسباب الدنيا إلى أن مات۔“



یعنی: ”آپ نے بیت اللہ کے جوار میں اس حال میں زندگی گزاری کہ عبادت میں انتہائی کوشش اور محنت کرتے تھے، ورع دائمی، خوف کامل، کثرت سے رونا، خلوت اور تنہائی میں، ترک تعلقات اور دنیاوی اسباب و علائق سے اجتناب آپ کے اوصاف تھے جو آپ کے ساتھ آخر دم تک قائم رہے۔“

عبداللہ بن المبارک فرماتے ہیں: ”أما أروع الناس فضيل بن عياض“ (۱)، یعنی: ”حضرت فضیل سے بڑھ کر کوئی متورع نہیں ہے۔“ خلافت عباسیہ کے مشہور علم پرورتاج دار ہارون رشید نے آپ کے متعلق کہا: ”ما رأيت في العلماء أهيأ من مالک، ولا أروع من الفضيل“ یعنی: ”علماء میں حضرت فضیل سے بڑھ کر میں نے متورع اور زاہد کسی کو نہیں دیکھا۔“ (۲)

حضرت فضیل نے ایک دفعہ فرمایا کہ: ”اگر ساری دنیا مجھے دیدی جائے اس شرط پر کہ مجھ سے اس کے متعلق حساب نہیں لیا جائے گا، تب بھی میں اس کو قبول نہیں کروں گا، بلکہ جس طرح ایک انسان مردار اور گندگی سے بچنے کے لئے اپنے کپڑے اٹھا کر چلتا ہے، اسی طرح میں دنیا سے نفرت اور پرہیز کروں گا کہ مبادہ مجھ کو اس کا کچھ اثر نہ پہنچ جائے۔“ (۳)۔

**خشیت الہی:** آپ نے توبہ کے وقت عہد کیا تھا کہ ذکر الہی اور نازل شدہ حق کے لئے آپ کا دل نرم ہو جائے گا، چنانچہ ایسا ہی ہوا، آپ پر خدا کا خوف اس قدر غالب ہوتا کہ اکثر روتے، اور اس غلبہ خوف کے باعث آپ کے چہرے پر حزن و غم ظاہر ہو رہا ہوتا، گویا مجسمہ حزن و غم معلوم ہوتے۔ عبداللہ بن المبارک فرماتے ہیں: ”إذا نظرت إلى فضيل بن عياض جد دلي الحزن ومقت نفسي ثم بكى“ (۴) جس دن آپ کا انتقال ہوا ہے حضرت وکیع نے کہا: ”ذهب الحزن اليوم من الأرض“ (۵) (دنیا سے آج غم اٹھ گیا)۔

آج کل کے صوفیوں کی طرح، آپ کے یہاں مجلس سماع منعقد نہیں ہوتی تھی، جس میں حال و قال اور اچھل کود ہو۔ جو دل اور کان خدا کا کلام سن کر متاثر نہ ہوں، نہ سننے والوں پر خوف اور خشیت طاری ہو، اور نہ ایمان میں تازگی پیدا ہو، اور امر دوبے ریش و بروت خوش گلوں و نڈوں سے قوالی اور غزل سن کر وجد میں آجائیں، اچھلنے اور کودنے لگیں، تھرکنے اور ناچنے لگیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ ان کا ایمان سالم، دل صاف، اور روح پاک ہے۔

(۱) التہذیب ۸/۲۹۵، سیر اعلام النبلاء ۸/۴۲۴ (۲) التہذیب ۸/۲۹۵، سیر اعلام النبلاء ۸/۴۲۵ (۳) سیر اعلام النبلاء ۸/۴۳۲ حلیۃ الاولیاء ۸-۸۹ (۴) التہذیب ۸/۵۰۴ (۵) التہذیب ۸/۲۹۶، ۲۹۷۔

☆ واضح ہو کہ صوفیوں کا مجلس سماع قائم کرنا، اس میں خوش گلوں کو یا جوان مرد اور عورتوں سے ہار مونسیم یا کسی اور باجے کے ساتھ قوالی وغیرہ سننا، جس میں شرکیہ اشعار بھی ہوتے ہیں، اور سن کر اچھل کود کرنا، اور ناچنا تھرکنا، فسق و بدعت ہے۔ ایسی مجلس کا ثبوت قرون اولیٰ مشہود لہا بالبحیر میں نہیں پایا جاتا۔

حنفی مذہب کے ایک بہت بڑے فقیہ علامہ ابراہیم حلبی متوفی ۹۵۱ھ مصنف ”ملتقى الابحر“ اپنے رسالہ: ”الرہص والوقص المستحل الرقص“ (ص: ۸) میں ائمہ سلف سے لہو و لعب اور عبث کاموں کی حرمت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

حضرت فضیل ان خرافات سے پاک تھے، وہ ان لوگوں میں تھے، جن کے متعلق رب کا ارشاد ہے: ”اللہ نزل احسن الحديث کتاباً متشابهاً مثانی تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله“ (الزمر: ۲۳)۔

(اللہ نے بہترین باتیں، یعنی ایسی کتاب نازل فرمائی ہے، جس کے مضامین میں یکسانیت ہے اور جو مختلف طریقوں سے مکرر بیان کئے گئے ہیں، جن کو سن کر رب سے ڈرنے والوں کے روگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں، پھر ان کے دل اور بدن اللہ کی یاد کی طرف جھک جاتے ہیں اور نرم ہو جاتے ہیں)۔

آپ کے خادم ابراہیم بن الاثعث فرماتے ہیں: ”ما رأيت أحداً، كان الله في صدره أعظم من الفضيل، كان إذا ذكر الله عنده، وسمع القرآن، ظهر به من الخوف والحزن، وفاضت عنياه، فبكي حتى يرحمه من بحضرته“ (۱)۔

یعنی: ”حضرت فضیل سے بڑھ کر کسی کے دل میں اللہ کی عظمت اور جلال، میں نے نہیں دیکھا، آپ کے حضور میں جب اللہ کا ذکر ہوتا یا آپ قرآن سننے، تو خوف و حزن سے آپ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو جاتے اور آپ اس قدر روتے کہ دوسروں کو آپ کی حالت پر ترس آتا“

”حيث علم حرمة اللعب واللهو والعبث، علم حرمة الرقص والدوران الذي تفعله هذه الطائفة (أى جماعة الطرق)، فإنه داخل فى العبث أو اللعب، وهو بالعبث أنسب، لخلوه من اللذة التى فى اللعب، اللهم إلا أن تكون نفوسهم تستلذه بتسويل شيطاني، فيدخل حينئذ فى حد اللعب، وقد قررنا حرمة، ما لم يكن مما استثاه الشارع، والتصريح بحرمة الرقص مشهور فى كتب ائمتنا وغيرها، قال البرزلى والقرطبي: إن هذا الغناء وضرب القضيبي والرقص، حرام بالإجماع عند مالك والشافعي واحمد، وسيد الطائفة الشيخ أحمد اليسوى صرح بحرمة، ورأيت فتوى شيخ الإسلام جلال الملة والدين الكيلاني أن مستحل هذا الرقص كما فر.

ولما علم أن حرمة بالإجماع، لزم أن يكفر مستحل، وللشيخ الزمخشري فى كشفه كلمات فيهم تقوم بها عليهم الطامة، ولصاحب النهاية والامام المحبوبي أيضاً أشد من ذلك.

وقال فى شرح الكنز بعد ما ذكر قوله عليه الصلوة والسلام: كل لعب آدم حرام إلا ثلاثة الخ۔ وهذا نص صريح فى تحريم الرقص، الذى يسميه المتصوفة الوقت وسماع الطيب، وإنما هو سماع فيه أنواع الفسق، وأنواع العذاب فى الآخرة.

وقال فى البيهيمية: سئل الحلواني عن سمو أنفسهم بالصوفية واختصوا بنوع لبسته، واشتغلوا باللهو والرقص وادعوا لأنفسهم المنزلة؟، فقال: افتر وأعلى الله كذباً بم به حنة، فليس النبى صلى الله عليه وسلم من ألد ولا الدوامه، ونهى عن لبس الشهر تين، فليسوا على شئى، إلا ساء ما يزيرون“.

متصوفین کے غلط اور احمقانہ استدلالات کی تردید اور ابطال کے بعد فرماتے ہیں: ”وأعلم ان المعصية، إذا عملها صاحبها مع اعتقاد أنها معصية سمي فاسقاً، وإلا يسمى مبتدعاً، فإن اعتقد مع ذلك كونها مشروعة فى الدين جوازاً أو نداءً أو جوباً، فهو مبتدع، فالفسق أعم من البدعة، فكل بدعة فسق ولا عكس، فيكون هو لاء بفعلهم هذا فاسقاً مبتدعين، لعلمهم المعصية، معتقدين أنها طاعة“، خلاصہ اس طویل عبارت کا یہ ہے کہ باجماع ائمہ اربعہ و تصریح فقہاء حنفیہ سماع، غناء، رقص، باجے اور صوفیوں کا مخصوص لباس پہننا یہ سب افعال معصیت اور فسق و بدعت ہونے کی وجہ سے حرام ہیں اور ایسا کرنے والے فاسق اور بدعتی ہوا پرست ہیں۔ عیب اللہ رحمانی

حضرت منصور بن عمار فرماتے ہیں: ”مارایت أغزرد معاندا الذکر من ثلاثة: فضیل بن عیاض و ابو عبد الرحمن

الزاهد و ہارون الرشید“ (۱)

**صبر و شکر:** مصائب میں صبر و استقامت اور شکر و رضا، یہ اوصاف آپ کے اندر بدرجہ اتم موجود تھے۔ ابوعلی الرازی فرماتے ہیں: ”میں حضرت فضیل کی صحبت میں تیس برس تک رہا، اور آپ کو کبھی اس مدت میں ہنستا اور مسکراتا ہوا نہ دیکھا، بجز ایک دفعہ کے جب کہ آپ کے نو جوان صاحبزادے علی انتقال کر گئے تھے، میں نے آپ سے اس غم کے موقع پر ہنسنے کا سبب دریافت کیا؟ آپ نے فرمایا: ”لأن الله أحب أمرأ فأحببت ذلك الأمر“ (۲)، ”خدا کو ایک امر پسند آیا اور اچھا معلوم ہوا، تو مجھے بھی پسند آیا اور میں بھی خوش ہو گیا۔“ اللہ اللہ نو جوان اور صالح لخت جگر جدا ہو رہا ہے، غم اور رنج کا پہاڑ ٹوٹ پڑا ہے، لیکن آپ ہیں کہ خدا کی مرضی اور خوشنودی کو مقدم رکھتے ہوئے صبر و شکیبائی کا وہ اعلیٰ نمونہ پیش کرتے ہیں، جس کو شاید امت کا کوئی بزرگ نہ پیش کر سکا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ولایت کا وہ مقام ہے جہاں کم لوگ پہنچتے ہیں۔

**اکل حلال اور استغنا و احتیاط:** حصول معاش اور اس کے اسباب میں بزرگان دین انتہائی احتیاط کرتے رہے ہیں، ان کا احتیاط اور استغنا اس حد تک ہوتا تھا کہ ظاہر بین نگاہیں اس احتیاط کو ریا پر محمول کریں گی۔ حضرت فضیل کے احتیاط و استغنا کی کیفیت واقعات ذیل سے معلوم کیجئے۔

ایک دفعہ آپ اور آپ کے ہم عصر ابن عیینہ محدث اور چند دوسرے حضرات ہارون رشید کے بلانے پر، اس کے دربار میں گئے، مجلس کے اختتام پر ہر ایک کو دراہم کی ایک ایک تھیلی پیش کی گئی۔ حضرت فضیل کے علاوہ سب نے قبول کر لی۔ ہارون رشید نے کہا: ابوعلی! (کنیت حضرت فضیل) اگر آپ اپنے لئے حلال نہ سمجھتے ہوں، تو کسی مقروض کو دے دیجئے کہ قرض ادا کر دے یا کسی بھوکے محتاج کو دے دیجئے، یا تنگے کو کپڑے پہنا دیجئے آپ نے بالکل انکار کر دیا۔ ابن عیینہ فرماتے ہیں کہ میں نے دربار سے باہر نکل کر کہا: آپ نے انکار کر کے غلطی کی، لے کر وجہ خیر میں صرف کر دیتے۔ یہ سن کر آپ نے میری ڈاڑھی پکڑ لی، اور فرمایا کہ تم فقیہ شہر ہو، امور شرعیہ میں تمہارے اوپر لوگوں کی نظر رہتی ہے اور تم ایسی غلطی کر رہے ہو، اگر مقروض اور بھوکوں، تنگوں کے لئے یہ مال درست اور مباح ہوتا، تو میرے لئے بھی درست ہوتا۔ (۳)

بشر بن الحارث فرماتے ہیں: ”مجھے ایسے دس بزرگ معلوم ہیں، جن کے پیٹ میں حلال روزی کے سوا حرام اور مشکوک چیز کبھی نہیں گئی۔ اگرچہ ان کو تنگ دستی کی وجہ سے دھول کیوں نہ پھانکنی پڑی ہو۔ پھر انھوں نے ان دس بزرگوں میں حضرت فضیل کو بھی شمار کیا۔ (۴)

(۱) تاریخ بغداد للخطیب ۴۸/۱۴ (۲) وفيات الاعيان لابن خلكان ۵۰/۴ ع. ر. ج. الحلیہ ۱۰۰/۸ (۳) تاریخ بغداد للخطیب ۸/۱۴

(۴) تہذیب التہذیب ۲۹۶/۸ ع. ر. م. سیر اعلام النبلاء ۴۲۵/۸



علامہ شعرانی فرماتے ہیں: ”کان يسعى على الدوام، وينفق من ذلك على نفسه وعياله“۔

یعنی: ”آپ ہمیشہ اپنی ذاتی کمائی اور مزدوری سے اپنا اور اہل وعیال کے خرچ کا انتظام کرتے رہے“۔ کیا موجودہ علما اور صوفیا ان بزرگان دین کے عمل کو اپنے لئے نمونہ بنائیں گے؟ اور احتیاط و استغنا کے ذریعہ اپنی بے قدری کو عزت اور رفعت، حرمت و وقار سے بدلنے کی کوشش کریں گے؟ (وما ابرئى نفسى ان النفس لامارة بالسوء) (یوسف: ۵۳)۔

**کلمہ حق:** ایسے علما کم ہیں جو امر اور مسلاطین کی صحبت میں رہ کر، ان کی جاوے جا خوشامدوں اور جھوٹی تعریفوں سے پرہیز کرتے ہوں، اور ان کو ان کے عیوب سے مطلع کرتے ہوئے، ان کے فرائض پر متنبہ کرتے ہوں۔ آپ حضرت فضیل کو ان بزرگوں کی صف میں پائیں گے، جو امر اور مسلاطین سے ملتے تو ان کی خوشامد اور جھوٹی تعریف نہ کرتے، بلکہ ان کو، ان کی بے اعتدالیوں اور زیادتیوں پر تنبیہ کرتے، اور سلطنت و حکومت کے عظیم بار سے اچھے طریقہ پر عہدہ برآ ہونے کی تلقین کرتے۔

خلافت عباسیہ کے مشہور تاج دار خلیفہ ہارون رشید کی شوکت و عظمت، ہیبت و سطوت سے کون ناواقف ہے۔ حضرت فضیل حج کے موقعہ پر مکہ میں خلیفہ موصوف سے ملے تو فرمایا: ”انت المسنول عن هذه الأمة“ (۲) (یاد رکھو تم سے امت کے بارے میں پوری باز پرس کی جائے گی) کیسی جامع تنبیہ ہے۔ درحقیقت قول نبوی: ”کلکم راع و کلکم مسنول عن رعیتہ“ (۳) کا تفسیر ہے۔ ابن عیینہ فرماتے ہیں: ایک مرتبہ ہم ہارون رشید کی دعوت پر اس کے یہاں گئے۔ آخر میں حضرت فضیل چادر سے سر چھپائے ہوئے پہنچے، مجھ سے دریافت فرمایا: امیر المؤمنین کون ہیں؟، میں نے ہارون رشید کی طرف اشارہ کر کے بتا دیا۔ آپ نے اس کو مخاطب کر کے فرمایا: ”انت الذى امر هذه الأمة فى يدك وعنقك، لقد تقلدت امر اعظيما“ (۴) (کیا تمہارے ہاتھ میں امت کی تکمیل ہے؟، اور کیا تمہاری گردن پر امت کا بار سیاست ہے؟، یاد رکھو! تم نے اپنے سر، بار عظیم لے لیا ہے)، خلیفہ اس جامع اور موثر تنبیہ اور مختصر نصیحت کو سن کر رونے لگا۔ کیا دور حاضر کے امرا اس سے سبق حاصل کریں گے! اور حق بات سن کر بجائے برا فروختہ اور لال پلے ہونے کے، اثر پذیر ہو کر اپنی اصلاح کریں گے؟۔

**کرامت اور ولایت:** مسلمانوں میں پیر پرست فرقہ، بزرگان دین کی کرامات کے بارے میں انتہائی غلو اور غیر معمولی سادگی بلکہ جہالت سے کام لیتا ہے۔ اس گروہ کو اس سے بحث اور مطلب نہیں کہ وہ کرامت جسے وہ کسی بزرگ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ نصوص شرعیہ سے متصادم ہے، اور خدائی صفت اور فعل میں شرکت بلکہ ولی کا درجہ، خدا سے بڑھانے والی ہے۔ بس جس صوفی اور پیر

(۲+۳) بخاری کتاب الاحکام باب قوله الله تعالى: ”أطيعوا الله وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ۸/۱۰۴، مسلم کتاب الامارة باب فضيلة الامام العادل (۱۸۲۹) ۳/۱۴۲۵ (۴) وفیات الاعيان ۴/۴۷-۴۸ ع. ر. م. سير اعلام النبلاء ۸/۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲۔

نے کسی مرید کو بے وقوف بنا کر اپنے جال میں پھنسانا چاہا، اور اس کو ”وہابیوں“ سے بدظن کر کے ”مسلمان“ بنانا چاہا۔ ولی کو خدا کا درجہ دینے والی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھانے والی، یا غلط اور جھوٹی دو چار کرامت بیان کر دی، اور کبھی اپنے بھی دو چار شعبہ دے دکھا کر کہہ دیا کہ وہابی کرامت کے منکر اور اولیاء اللہ کے دشمن ہیں۔ کمجنت پیٹ ایسی بلا ہے کہ آدمی اس کے واسطے ایمان اور دیانت کے خلاف، اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے خلاف سب کچھ کہہ اور کر ڈالتا ہے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَيْہِ رَاجِعُونَ۔

اہل حدیثوں کی طرف سے تقریر اور تحریر کے ذریعہ بار بار کہا جا چکا ہے کہ ہم سچے اولیا اور بزرگوں کی صحیح طور سے ثابت شدہ کرامتوں کے منکر نہیں ہیں۔ ہاں ایسی کرامتوں کو تسلیم کرنے کے لئے کبھی تیار نہیں ہیں، جو ولی کو خدا کا درجہ دے دیں، یا وہ کرامت، نص شرعی کے خلاف ہو اور بے سند ہو۔ آئیے ہم آپ کو حضرت فضیل کی صحیح طور پر ثابت شدہ کرامت بتائیں، جو اگرچہ پیر پرستوں کی نظر میں کوئی بڑی تعجب خیز کرامت نہیں ہے، مگر اہل علم حضرات کی نظر میں ان کی ولایت اور بزرگی کی بین دلیل ہے۔

”عبدالرزاق (صنعانی) محدث فرماتے ہیں: کہ میں مکہ میں حضرت فضیل کے پاس بیٹھا ہوا تھا، آپ نے خلیفہ ہارون رشید کو سامنے سے گذرتا ہوا دیکھ کر فرمایا: خلیفۃ المسلمین کو ناپسند کرتے ہیں، حالاں کہ میرے نزدیک اس سے بڑھ کر کوئی عزیز نہیں ہے۔ اس کے مرتے ہی تم بڑے بڑے اہم واقعات اور حوادث دیکھو گے۔“ (۱)

عثمان بن کثیر الواسطی فرماتے ہیں: ”ایک دفعہ حضرت فضیل نے فرمایا: امیر المومنین کی موت سے زیادہ اور کسی کی موت مجھ پر شاق نہیں گذرے گی۔ میری تمنا ہے کہ میری عمر کا کچھ حصہ لے کر خلیفہ کی عمر بڑھادی جائے۔ ہمیں سن کر تعجب ہوا اور یہ بات بڑی اہم معلوم ہوئی۔ لیکن جب ہارون رشید کا انتقال ہوا، اور ان کے مرتے ہی مختلف فتنے پیدا ہو گئے، اور مامون کی خلافت میں ”فتنہ خلق قرآن“ ظاہر ہوا، جس میں صلحائے امت اور علمائے حق کو طرح طرح کی دل ہلا دینے والی تکلیفیں دی گئیں، تو ہم کوشش کی بات یاد آئی، ہمیں یقین ہو گیا کہ آپ نے جو بات کہی تھی اس سے خوب اچھی طرح واقف تھے۔“ (۲) (بِمَا أَلْهَمَهُ رَبِّهِ)۔

**ملفوظات:** اختصار کا خیال دامن گیر ہے اس لئے چند ملفوظات پیش کئے جاتے ہیں:

(۱) ”مَنْ خَافَ اللَّهَ لَمْ يَضُرَّهُ أَحَدٌ، وَمَنْ خَافَ غَيْرَ اللَّهِ لَمْ يَنْفَعْهُ أَحَدٌ“ (۳) (جس کے دل میں صرف خدا کا ڈر ہوگا اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتا، اور جو غیر اللہ سے ڈرے گا اسے کوئی نفع نہیں پہنچا سکتا)۔

(۲) ”لَأَنْ يَلَاطِفَ الرَّجُلَ أَهْلَ مَجْلِسِهِ وَيَحْسِنَ خَلْقَهُ مَعَهُمْ، خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ وَصِيَامِ نَهَارَةٍ“ (۴)، ”مجلس

والوں کے ساتھ ملاطفت اور خوش اخلاقی کے ساتھ پیش آنا، تہجد اور روزے سے بہتر ہے۔“

(۱) تاریخ بغداد ۱۲/۱۴، ع.م.، سیر اعلام النبلاء ۲۸۹/۹ (۲) تاریخ بغداد ۱۲/۱۴ (۳) سیر اعلام النبلاء ۴۲۶/۸ (۴) وفيات

(۳) ”من عرف ما یدخل جوفه، کان عند اللہ صدیقاً، فانظر من این یکون مطعمک یا مسکین“ (۱)، جو شخص اس امر کا خیال رکھے کہ اُس کے شکم میں کیسی غذا جا رہی ہے، یعنی: کھانے پینے کی چیزوں میں حرام اور مشکوک و مشتبہ سے پورا اجتناب کرے، تو وہ رب کے نزدیک صدیق ہو جائے گا۔ (صدیقیت کا درجہ نبوت سے نیچے ہے)، پس اس بات کا ہمیشہ خیال رکھو کہ تمہاری غذا شک و شبہ سے پاک رہے۔

(۴) ”من طلب اخابلاً عیب، صار بلا أخ“ (۲) ”جو بے عیب کا دوست اور رفیق تلاش کرے گا، ہمیشہ بے دوست رہے گا اور اس کو کبھی ایسا رفیق نہیں مل سکتا۔“

(۵) ”لو أن أهل العلم زهد وافی الدنيا، لخفضت لهم رقاب الجبابرة، وانقاد الناس لهم، ولكن بدلو علمهم لأبناء الدنيا، ليصیبوا بذلك ممافی أید یهم، فذلوا وها نو اعلی الناس، ومن علامة الزهَاد أن یفرحوا إذا وصفوا بالجهل عند الأمراء ومن دانا هم“ (۳) ”اگر علماء دنیا سے بے رغبتی اختیار کرتے، تو بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں ان کے سامنے جھکتیں، اور تمام لوگ ان کے مطیع ہو جاتے، لیکن انہوں نے دنیا داروں کے واسطے، اپنے علم کو اُصلی حالت پر باقی نہیں رکھا۔ بلکہ اپنے علم کو ان کی مطلب براری کے لئے استعمال کیا، تاکہ ان کے دسترخوان کے کچھ کھڑے ان علماء کو بھی مل جائیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ لوگوں کی نظروں میں ذلیل اور حقیر ہو گئے۔ زاہد کی علامت یہ ہے کہ: اگر امراء کے یہاں اسے جاہل اور علم سے بے بہرہ بتایا جائے تو اس کو خوشی محسوس ہو۔“

(۶) آپ نے حضرت ابن عیینہ کو مخاطب کر کے فرمایا: ”کنتم معاشر العلما سراجا لبلا دیستضأ بکم، فصرتم ظلمته، وکنتم نجو ما یهتدی بکم، فصرتم حیره“ اما یستحی احد کم إذا اتی الی هؤلاء الأمراء، وأخذ من مالهم، وهو لا یعلم من این أخذوه“ (۴)، ”علماء چراغ اور نور تھے، جس سے سارے شہر والے روشنی حاصل کرتے تھے۔ لیکن اب وہ ظلمت (تاریکی) بن گئے، وہ روشن ستارے تھے جن سے رہنمائی حاصل ہوئی تھی، لیکن اب باعث حیرت و سراسیمگی بن گئے، کیا ان کو حیا دامن گیر نہیں ہوتی کہ یہ مال ان امراء نے کہاں سے اور کس طرح حاصل کیا ہے؟“ فاعتبروا یا اهل العلم.

(۷): ایک دفعہ آپ نے شاگردوں سے دریافت فرمایا کہ: تمہارا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کے پاس کھجوریں ہو اور وہ سنڈا اس کے کنارے بیٹھ کر ایک ایک کر کے ساری کھجوریں پانچانہ میں ڈال دے؟ شاگردوں نے عرض کیا جو ایسا کرے دیوانہ ہے۔ آپ نے فرمایا: ”فالذی یطرحه فی بطنه حتی یحشوه فهو أجن منه، فإن هذا الکئیف یملاً من هذا الکئیف“ (۵).

(۱) لواقع الانوار فلمسی ع. ر. م (۲) لواقع الانوار ع. ر. م (۳) لواقع الانوار ع. ر. م (۴) لواقع الانوار ع. ر. م (۵) وفیات الاعیان

۴/۴۷ ع. ر. م، سیر اعلام النبلاء ۸/۴۳۴.



(یعنی: جو شخص کھجور یا اور کسی غذا سے اپنے پیٹ کو خوب پر کر لے، جنون اور دیوانگی میں اس سے بڑھا ہوا ہے، کیوں کہ سنڈاس کے پانچناہ اور غلاظت کا معدن اور منبع یہی پیٹ ہے)، یعنی: غلاظت کی کان اور اصلی مستقر میں کھجوروں کا ڈالنے والا زیادہ احمق اور دیوانہ ہے، مگر چون کہ بقاء زندگی کے لئے ایسا کرنا ضروری ہے، اس لئے اس حماقت اور دیوانگی کا ثبوت صرف ضرورت کے مطابق دینا چاہیے، یعنی: اسی قدر انسان کو کھانا چاہیے جس سے اس کی زندگی قائم رہ سکے، اور حقوق اللہ و حقوق العباد ادا ہو سکیں۔

(۸): ”لو كانت لی دعوة مستجابة لم أجعلها إلا فی إمام، لأنه إذا صلح الإمام أمن العباد“ (۱)، ”اگر میری ایک دعاء قطعی طور پر قبولیت حاصل کرنے والی ہوتی، تو میں اس کو مسلمانوں کے خلیفہ اور امام کے ساتھ مخصوص کر دیتا، کیوں کہ جب امام کی حالت درست ہو جائے گی، تو ساری رعیت اور مخلوق کو چین، رفاہیت، امن حاصل ہو جائے گا۔“

(محدث دہلی ج: ۳، ش: ۱۶/۵، اکتوبر)

نومبر ۱۹۳۶/ رجب المرجب شعبان ۱۳۵۵ھ)

ج: (۱) حضرت شاہ صاحب نے اپنے فوائد میں آیت: ”اللہ یتوفی الأنفس حین موتها، والنتی لم تمت فی منامها“ (الزمر: ۴۲) کے متعلق یہی لکھا ہے کہ دو جانی ہیں، ایک وہ جو نیند کے وقت کھینچتی ہے اور یہی قول ہے ابراہیم بن سری زجاج کا۔ لیکن قشیری اور دیگر مفسرین نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ آیت مذکورہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موت اور نیند کے وقت جو جان کھینچتی ہے، ایک ہی ہے۔ اگر وہ نیند کی حالت میں کھینچے پھر جسم میں نہ آئے تو آدمی مردہ ہے، اور اگر آگئی تو زندہ ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ”إذا أوی أحدکم إلی فراشه، فلینفض فراشه بداخل ازاره، فإنه لا یدری ما خلفه علیہ، فلیقل باسمک ربی وضعت جبینی و بک ارفعه، إن أمکست نفسی فارحمها، وإن أرسلتها، فاحفظها بما تحفظ به عبادک الصالحین“ رواہ الشیخان (۲) یعنی: ”جس وقت تم سونے کے لئے بستر پر لیٹو اپنے بستر کو جھاڑ لو، اس لئے کہ تم کو نہیں معلوم کہ اس پر کیا ہے۔ اس وقت یہ دعا کرو جس کا ترجمہ یہ ہے کہ یارب! تیرے نام کے ساتھ میں نے اپنی کروٹ کو بستر پر لگایا ہے، اور تیرے ہی نام کے ساتھ اٹھاؤں گا، اگر سونے کی حالت میں جان جو جسم سے الگ ہوتی ہے، اس کو تو روک رہے، تو اس جان پر اپنا رحم کر، اور اگر وہ جان پھر جسم میں آوے، تو اس کو نیک کام کرنے کی توفیق عنایت فرما۔“

نسائی میں حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ ”آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ سوتے وقت یوں کہنا چاہئے کہ: یا اللہ تو نے ہی میری جان کو پیدا کیا، اور تو ہی اس کو کھینچتا ہے، اور تیرے ہی حکم سے موت و حیات ہے، اگر تو اس جان کو زندہ رکھے تو اس کو اپنی حفاظت میں رکھ، اور اگر مار ڈالے تو اس پر اپنی رحمت کر۔“ ابن حبان نے اس حدیث کو صحیح بتایا ہے۔

ان صحیح حدیثوں سے امام قشیری کی بڑی تائید ہوتی ہے کہ ایک ہی جان ہے جو نیند کی حالت میں کھینچ جاتی ہے، پھر اگر وہ جسم میں نہ

آئے تو آدمی مردہ ہوگا۔ (۱) رہا یہ سوال کہ سوتے آدمی اور مردہ میں فرق ہے، سوتے آدمی کی نبض چلتی رہتی ہے اور سانس آتا ہے، کہانا ہضم ہوتا ہے، سوتے وقت جان کنی کی سی تکلیف نہیں ہوتی پھر نیند اور موت کے وقت جان کھینچنے میں کیا فرق ہے؟ اس کا جواب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ دیا ہے کہ نیند کی حالت میں جسم سے روح کا تعلق موت کے وقت کی طرح بالکل منقطع اور الگ نہیں ہوتا۔ بلکہ جس طرح آفتاب آسمان پر رہتا ہے اور اس کی شعاع زمین پر پڑتی ہے، اسی طرح روح کی جدائی ہے، اور موت کے وقت روح، جسم سے اس طرح جدا ہو جاتی ہے جس طرح قیامت میں آفتاب کا نور آفتاب کے جرم سے بالکل الگ کر دیا جائے گا۔

ج: خلاصہ تفسیر آیت: ”إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا“ (الاحزاب: ۳۳)۔  
یعنی: ”اے اہل بیت، تم کو ان تمام ادا و مرواہی، مکلف بنانے سے خدا کا صرف یہ مقصد ہے کہ ہر قسم کی گندی اور عیب کی باتیں دور کر دے“، تم کو اس پر پہلے ذکر کئے امور کا حکم اس لئے دیا ہے کہ تم ان پر عمل کر کے ہر طرح سے آراستہ اور پیراستہ، صاف اور ستھرے بن جاؤ کہ تمہاری شان بہت اعلیٰ اور ارفع ہے۔ نبی کے اہل بیت کو رفعت و علو حاصل کرنے کے لئے خصوصیت کے ساتھ ان احکام کی بوجہ اتم تعمیل کرنی ہوگی۔

اب یہ غور کرنا ہے کہ اہل بیت سے کیا مراد ہے؟ چوں کہ اوپر سے ازواج مطہرات کا ذکر چلا آتا ہے، اس لئے بعض علماء اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ آیت خاص ازواج مطہرات کی شان میں نازل ہوئی ہے، اور اہل بیت سے مراد صرف ازواج مطہرات ہیں۔ اور ابن ابی سلمہ (احمد، ترمذی وغیرہ) (۱)، ابو الحمراء (ابن جریر ۶/۱۲ وغیرہ)، معقل بن یسار، ام سلمہ (ترمذی وغیرہ، (۲)، عائشہ مسلم (۳) وغیرہ کی حدیثوں میں، یہ آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کو ایک کمر پر اور حضرت فاطمہ و حضرت حسین کو ایک کمر میں ڈھانک کر، یہ دعا مانگی کہ یا اللہ! یہ میرے اہل بیت ہیں ان کو پاک کر۔ ان احادیث کی وجہ سے بعض دوسرے علماء کہتے ہیں کہ یہ آیت خاص حضرت علی، فاطمہ، حسین کی شان میں نازل ہوئی ہے۔ اس آیت کے حکم میں ازواج مطہرات داخل نہیں ہیں، یعنی: اہل بیت سے مراد صرف علی فاطمہ حسین ہیں۔

**صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کے حکم میں ازواج مطہرات اور علی، فاطمہ حسین رضی اللہ عنہم سب داخل ہیں، اور اہل بیت سے مراد ازواج مطہرات اور جگر گوشہ رسول فاطمہ اور حسین اور علی سب مراد ہیں۔ اور علی، فاطمہ، حسین سب ہونے کی وجہ تو وہ احادیث ہیں جو اوپر بیان کی گئیں ہیں، اور ازواج مطہرات کے داخل اور مراد ہونے کا سبب یہ ہے کہ اوپر سے ازواج مطہرات کا ذکر آتا ہے اور اس آیت**

(۱) بخاری کتاب الدعوات باب حدثنا احمد بن یونس ۷۱۹/۸، مسلم کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع (۲۷۱۴) ۴/۲۰۸۴ (۱) کتاب التفسیر باب سورة (۳۲۳۰) ۱/۴۳۵۰، ۳۵۱ (۳) مسلم کتاب الفضائل باب فضائل اهل البيت (۲۴۲۴) ۴/۱۸۸۲۔

کے بعد بھی ازواج مطہرات ہی کا ذکر ہے۔ دوسرا سبب یہ ہے تو ام سلمہ کی حدیث میں ہے کہ جب آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علی، فاطمہ اور حسین رضی اللہ عنہم کو چادر میں ڈھانک کر فرمایا کہ یا اللہ! یہ میرے اہل بیت ہیں، تو ام سلمہ نے فرمایا کہ ”وانسا منهم یا نبی اللہ“، اور ایک روایت ہے کہ ”ما انا من البیت؟ قال: نعم“، یعنی: ”کیا میں اہل بیت سے نہیں ہوں۔“

آپ ﷺ نے فرمایا کہ: ہاں اور ایک روایت میں ”نعم“ کی جگہ لفظ ”ہاں“ ہے، یعنی فرمایا کہ: ”تم کیوں نہ ہو تیں تم تو ہو ہی۔“ تیسرا سبب یہ ہے کہ اصلی اور حقیقی مصداق اہل بیت کی ازواج ہی ہوا کرتی ہیں۔ فرمایا گیا: ”أتعجبین من أمر اللہ رحمۃ اللہ وبرکاتہ علیکم اہل البیت“ (ہود: ۷۳) نیز حضرت زینب رضی اللہ عنہا سے نکاح کے موقع پر آپ ﷺ نے صحابہ کو دعوت ولیمہ دی اور بعض صحابہ دیر تک آپ کے کمرے میں بیٹھے رہ گئے، تو آپ حضرت عائشہ اور دوسری بیویوں کے پاس تشریف لے گئے اور ہر ایک سے سلام کرنے میں آپ ﷺ فرماتے: ”السلام علیکم اہل البیت ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“۔

ج: تفسیر آیت: ”ما کان محمد ابا أحد من رجالکم ولكن رسول اللہ وخاتم النبیین“ (الاحزاب: ۴۰) یعنی: محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم میں سے کسی مرد کے باپ نہیں ہیں (کیونکہ کوئی لڑکا آپ ﷺ کا زندہ رہ کر بلوغ کو یعنی: مردوں کی عمر کو نہیں پہنچا، ہاں لڑکیاں البتہ زندہ رہیں، پس کوئی مرد (مثلاً زید بن حارثہ) آپ کا بیٹا نہیں ہوا)، لیکن آپ اللہ کے رسول ہیں اور نبیوں کو بند کرنے والے ہیں، یعنی: آپ ﷺ کے بعد کوئی جدید نبی اور رسول نہیں آئے گا۔ چنانچہ حدیث میں بھی وارد ہے ”لا نبی بعدی“، میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔

”خاتم النبیین“ لفظ ”خاتم“ اور ”النبیین“ سے مرکب ہے، اس لفظ کی قرأت میں اختلاف ہے۔ پانچ قاری خاتم النبیین کی زیر کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ صرف دو قاری حسن اور عاصم خاتم کی زیر کے ساتھ پڑھتے ہیں، لیکن اکثر لوگوں کے نزدیک درست خاتم بکسر تاء ہے اور چوں کہ خاتم اور خاتم پڑھنے سے معنی پر فرق نہیں پیدا ہوتا، دونوں قرأتوں کی بنا پر معنی ایک ہی ہے، یعنی: نبیوں کے ختم کرنے والے، پابند کرنے والے، اس لئے خاتم بکسر ”تا“ پڑھنے پر اصرار اور زور نہیں دیا گیا۔ غرض یہ ہے کہ ”خاتم النبیین“ کا صحیح معنی نئے نبیوں کا (خواہ وہ تشریفی ہوں یا یا غیر تشریفی) ختم کرنے والا ہے۔ (۱) نبیوں پر مہر کرنے والا (یعنی آپ کی مہر سے نئے نبی بن سکتے ہیں)، (۲) یا تمام نبیوں میں افضل اور بزرگ یا صرف (۳) صاحب شریعت نبیوں کا ختم کرنے والا جیسا کہ مرزائی اس آیت کے معنی میں کہا کرتے ہیں، یہ تینوں معنی قرآن وحدیث کے خلاف ہے، خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی نیا نبی نہیں آئے گا، نہ صاحب شریعت نہ غیر صاحب شریعت۔

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری

المدرس مدرسہ دارالحدیث الرحمانیہ دہلی

الاجوبہ کلہا صحیحہ، مؤیدہ بقول السلف والخلف: احمد اللہ غفرلہ

مدرس مدرسہ دارالحدیث الرحمانیہ دہلی ۱۹ جب ۱۳۵۶ھ



ج: حرمت خمر کے وقت کی تعین میں روایتیں اور مؤرخین کے اقوال نہایت مختلف ہیں:

۱۔ واقدی کا خیال ہے کہ شراب ۲ھ میں حرام کی گئی، لیکن یہ قول بخاری وغیرہ کی اس روایت کے خلاف ہے۔ ”عن جابر قال: صبح أناس غداة أخذ الخمر، فقتلوا من يومهم جميعاً شهداء، وذلك قبل تحريمها.“ (۱)، یہ معلوم ہے کہ غزوہ احد شوال ۳ھ میں واقع ہوا ہے۔

۲۔ مغلیطائی کا خیال ہے کہ شراب شوال ۳ھ میں حرام ہوئی ہے۔

۳۔ ابن اسحاق کا یہ خیال ہے کہ حرمت خمر کا حکم احد کے بعد غزوہ بنو نضیر کے موقع پر ربیع الاول ۴ھ میں نازل ہوا ہے۔

یہ دونوں قول بھی مخدوش ہیں۔ ”لأن أنسا كان الساقى يوم حرمت، وأنه لما سمع المنادى بتحريمها، بادر فأراقها، فلو كان ذلك سنة ثلث أو أربع، لكان أنس يصغر عن ذلك.“ (فتح الباری: ۱۰/۳۴)۔

۴۔ دمیاطی کا دعویٰ یہ ہے کہ تحریم خمر کا حکم ۶ھ میں پیش آیا ہے۔

۵۔ حافظ ابن حجر کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ شراب فتح مکہ سے پہلے ۸ھ میں حرام کی گئی۔ فرماتے ہیں:

”والذى يظهر أن تحريمها كان عام الفتح سنة ثمان، لما روى أحمد من طريق عبد الرحمن بن وعلة، قال: سألت ابن عباس عن بيع الخمر؟ فقال: كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم صديق من ثقيف أو دوس، فلقيه يوم الفتح براوية خمر، يهديها اليه الخمر، فقال: يا فلان! أما علمت أن الله حرمها، الحديث، وروى أحمد من طريق نافع بن كيسان الثقفي عن أبيه، أنه كان يتجر في الخمر، وأنه أقبل من الشام، فقال: يا رسول الله إني جئتك بشارب جيد، فقال: يا كيسان إنها حرمت بعدك“ الحديث۔

وروى أحمد و أبو يعلى من حديث تميم الداري: ”أنه كان يهدي لرسول الله صلى الله عليه وسلم كل عام راوية خمر، فلما كان عام حرمت جاء براوية، فقال: أشعرت أنها قد حرمت بعدك“ الحديث۔

قال الحافظ: ”ويستفاد من حديث كيسان تسمية المبهمة في حديث ابن عباس، ومن حديث تميم تأييد الوقت المذكور، فإن إسلام تميم كان بعد الفتح“ (فتح الباری ۸/۱۲۹)، اور کتاب الاثرية کے شروع میں لکھتے ہیں: ”كان (ای نزول آية المائدة أو تحريم الخمر) في عام الفتح قبل الفتح“ (الفتح ۱/۳۴)۔

سنن اور دوسری کتابوں میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ سے، اختصار و تفصیل کے ساتھ باطنی اختلاف یہ روایت موجود

(۱) کتاب التفسیر، باب قوله ”انما الخمر والميسر الانصاب والأزلام رجس من عمل الشطين“ (۴۶۱۸)۔

ہے کہ ہجرت کے بعد مدینہ میں، حضرت عمر اور معاذ رضی اللہ عنہما کے سوال بابت خمر کے جواب میں سورہ بقرہ کی آیت: ۲۱۹ ”یَسْتَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ“، نازل ہوئی، تو کچھ لوگوں نے اس کا پینا چھوڑ دیا۔ لقولہ: ”فیہما اثم کبیر“ اور کچھ لوگ پیتے رہے لقولہ: ”و منافع للناس“ اور حضرت عمر نے یہ آیت سن کر یہ دعا کی: ”اللہم بین لنا فی الخمر بیانا شافیا“ (۱) پھر کچھ دنوں کے بعد حضرت عبدالرحمن بن عوف وغیرہ کا نماز والا واقعہ پیش آیا، تو سورہ نساء کی آیت (۴۳): ”لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى“ نازل کر کے صرف نماز کے اوقات کے قریب شراب پینے کو حرام کر دیا گیا، اس بنا پر کچھ لوگ اوقات نماز میں شراب پینے سے اجتناب کرتے اور بقیہ اوقات میں پیتے۔ یہ آیت سن کر حضرت عمر نے پھر یہ دعا کی: ”اللہم بین لنا فی الخمر بیانا شافیا“، پھر کچھ مدت کے بعد حضرت سعد وغیرہ کا واقعہ پیش آیا، تو سورہ مائدہ کی آیت ۶: ”إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ“ الخ نازل ہوئی، جس میں شراب سے ہر حال میں کلی طور پر منع کر دیا گیا۔

اس روایت کو سامنے رکھ کر بعض علماء نے تیسرے اور چوتھے اور پانچویں قول میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ ۴ھ میں سورہ بقرہ والی آیت، اور ۶ھ میں سورہ نساء والی آیت، اور ۸ھ میں سورہ مائدہ کی آیت نازل ہوئی ہے۔ زرقانی کہتے ہیں کہ: ”وبسحدیث یجمع بین الاقوال الثلاثة، باحتمال ان کل مرة كانت فی سنة منها“ (شرح موطا ۴/۱۷۳)۔

اس تطبیق کی رو سے سورہ بقرہ اور سورہ نساء کی آیتیں منسوخ نہیں ہوں گی۔ سورہ نخل کی آیت (۶۷): ”وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا“ جو اباحت خمر پر دال ہے، بالاتفاق مکہ میں نازل ہوئی ہے، اور باقی ہر سہ آیات مدینہ میں اتری ہیں۔ تطبیق والے قول کے مطابق صرف سورہ نخل والی آیت منسوخ ہوگی، اور اس کی نسخ سورہ بقرہ والی آیت ہوگی، اور اسی سے کلی طور پر حرمت خمر کی ابتدا متصور ہوگی، بقیہ دونوں آیتیں اس کی موکد ہوں گی۔

علامہ قنوجی لکھتے ہیں: ”وبعضہ ہم ازین آیت (ای آیت سورہ بقرہ) تحریم فہمیدہ اند، دریں صورت منسوخ نحو اہد بود، و آیات دیگر موکد و مفسر وے باشد“ (افادات الشیوخ بمقدار النسخ والمنسوخ ص: ۱۷)، سورہ بقرہ کی آیت سے کلی حرمت یوں ثابت کی گئی ہے کہ اس میں خمر کے اندر ”اثم کبیر“ ہونے کی خبر دی گئی ہے، اور ”قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنَ وَالْأَنفَاقَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ“ (الاعراف: ۳۳) کے ذریعہ ”اثم“ کو مطلقاً حرام کر دیا گیا ہے۔ نتیجہ معلوم ہوا کہ اثم والی ہر چیز حرام ہے۔

سورہ نساء والی آیت کے بارے میں حافظ ابن کثیر (۶۱۲/۱) لکھتے ہیں: ”وقد یحتمل أن یکون المراد التعریض بالنہی عن السكر بالکلیۃ، لکونہم مأمورین بالصلوۃ فی الخمسة الأوقات من اللیل والنہار، فلا یتمکن شارب الخمر من أداء الصلوۃ فی أوقاتها دائماً، واللہ أعلم، وعلیٰ هذا فیکون کقولہ تعالیٰ: یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ، ولا

تموتن إلا وأنتم مسلمون، وهو الأمر لهم بالتأهب للموت على الإسلام، والمداومة على الطاعة لأجل ذلك“

میرے نزدیک رائج حافظ کا قول ہے۔ مغلطائی اور واقدی کا قول غلط ہے۔ ابن اسحق کا قول بھی محدث ہے۔ شراب کی تحریم میں تدریج و ترتیب سے کام لیا گیا ہے، اور اس کی حکمت صاحب نظر سے مخفی نہیں ہے۔ غالباً ۴ھ سے پہلے تک شراب مطلقاً مباح تھی۔ پھر سورہ بقرہ والی آیت نازل فرما کر اس کے مضار و مفسد کی طرف توجہ دلا کر، فی الجملہ اس سے متنفر کرنے کی کوشش کی گئی۔ پھر ۶ھ میں سورہ نساء والی آیت نازل کر کے، اوقات نماز میں اس سے روک دیا گیا، پھر ۸ھ میں مائدہ والی آیت نازل فرما کر کلی طور پر مطلقاً بہر حال اس سے منع کر دیا گیا۔ واللہ اعلم۔

عید اللہ رحمانی ۲۵/۸/۱۹۵۸ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص ۶۰/۶۱/۶۲)

س: کسی گھر میں اگر بے نمازی یا تارک الجماعت رہتے ہیں، اور گھر والوں میں سے بعض نمازی اور پابند جماعت ہیں، تو کیا ایسے گھر میں دعوت کھانے جانا جائز ہے؟ اگر کوئی نہ جائے تو“أجاب إنا داعي“کے خلاف تو نہ ہوگا؟

ج: اگر اس گھر کا پابند جماعت نمازی شخص گھر کے بے نمازیوں اور تارک جماعت افراد کو تبلیغ و تنبیہ، زجر و توبیخ کرتا رہتا ہے، لیکن یہ افراد باوجود تنبیہ کے، نماز اور جماعت کی پابندی نہیں اختیار کرتے، اور دعوت دینے والا گھر کا پابند جماعت نمازی شخص ہے، تو ایسے گھر میں دعوت کھانے کے لئے جانا جائز ہے، اور نہ جانے میں حدیث مذکور کے خلاف ہوگا۔ اور اگر یہ پابند جماعت نمازی شخص ان افراد کو پند و نصیحت، زجر و توبیخ، ممکن تادیب و تنبیہ نہیں کرتا، تو یہ دایم اور تارک امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے، ایسی حالت میں ایسے گھر میں دعوت کھانے جانا مکروہ و قبیح ہے۔ پس نہ جانے میں حدیث مذکور کے خلاف نہیں ہوگا۔ (محدث دہلی)

س: بے نمازیوں کو دعوت دے کر کھانا کھانا جائز ہے یا نہیں؟

ج: بے نمازی مسلمان کو دعوت دے کر کھانا کھانا مکروہ ہے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”أطعموا طعامكم الاتقياء وأولوا معروفكم المؤمنين“ (یعنی فی شعب الایمان)، (۱) اور فرمایا: ”لا تصاحب إلا مؤمناً ولا يأكل طعامك إلا تقي“ (ابوداؤد، ترمذی، دارمی، ابن حبان، حاکم)۔ (۲)

(محدث دہلی)

(۱) مشکاة المصابیح (۴۲۵۰) ۲/۴۵۷، یہ حدیث امام البانی کے یہاں ضعیف ہے ضعیف الجامع الصغیر (۹۹۷) ۱/۲۸۸

(۲) ابوداؤد کتاب الادب باب من یؤمر أن یحالس (۴۸۳۲) ۵/۱۶۷-۱۶۸، ترمذی کتاب الذهب باب ما جاء فی صحبة المؤمن

(۲۳۹۵) ۴/۶۰۰-۶۰۱، سنن الدارمی ۲/۹، الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۱/۳۸۳، المستدرک ۴/۱۲۸.



س: ایصالِ ثواب کے لئے بغیر تعیین تاریخ جمعرات کو (اس بنا پر کہ اس دن فقراء کثرت سے آتے ہیں) اغنیاء اور فقراء کی ایک ساتھ عام دعوت کرنی جائز ہے یا نہیں؟ اس قسم کی دعوت میں شرکت کرنے والوں کا کیا حکم ہے؟ اگر کوئی شخص اس دعوت میں شریک نہ ہو، تو ”اجاب اذا دعی“ کے خلاف تو نہ ہوگا؟ اس قسم کی دعوت کی نظیر خیر القرون میں ملتی ہے یا نہیں؟ ایصالِ ثواب کی عام احادیث کی رو سے اس نوع کی دعوت کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

ج: مشترکہ عام دعوت میں فقراء اور اغنیاء کو بغیر ارادہ و فخر و ریا کے اور بغیر رسم کی پابندی کے، بایں طور کھلانا کہ فقراء جس قدر کھائیں، اس سے مقصود میت کو ایصالِ ثواب ہو اور جس قدر اغنیاء کھائیں وہ دوستانہ دعوت اور ہدیہ کے طریق پر ہو، اس میں کوئی مضائقہ اور ہرج نہیں۔ ارشاد ہے: ”یسألونک عن الیتامیٰ قل إصلاح لهم خیر وإن تخالطوهم فإخوانکم واللہ یعلم المفسد من المصلح“ (البقرة: ۲۲) جب یتیم کے مال اور حق کو (جس کا کھانا ولی کے لئے درست نہیں) بشرط اصلاح اپنے مال کے ساتھ ملانا اور تیار کرنا جائز ہے، تو کسی کے مرجانے کے کچھ دن کے بعد ایصالِ ثواب کی غرض سے (جو ضروری نہیں ہے، اور نہ فقراء کا حق واجب ہے بلکہ وہ مال اور حق صدقہ کرنے والے کی ہی ملکیت ہے) فقراء والے کھانے کو اور ہدیہ و دعوت دوستانہ کی نیت سے اغنیاء والے کھانے کو ملا کر تیار کرنے اور مشترکہ دعوت کرنے میں بھی کوئی قباحت و کراہت نہیں، اور جب یہ دعوت درست ہے، تو اس میں اغنیاء کا شریک ہونا جائز ہے اور اس کا رد کرنا ”اجاب اذا دعی“ کے خلاف ہے۔ ایسی مشترکہ دعوت کی نظیر خیر القرون میں مجھے نہیں ملی، لیکن ایصالِ ثواب کی عام احادیث اور آیت مذکورہ بالا کی رو سے یہ دعوت جائز ہے، بالخصوص جب کہ منع و کراہت کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ (محدث دہلی ج: ۱۰: اش: ۷ شوال ۱۳۶۱ھ/ نومبر ۱۹۴۲ء)

☆ ختنہ کی دعوت کرنا، عرب میں جاہلی دستور چلا آتا تھا اور اسلام نے آکر اس سے منع نہیں کیا، بلکہ سکوت اختیار کیا، اور یہ دلیل ہے اس کی اباحت و جواز کی۔ پس اگر بغیر کسی اہتمام کے ختنہ کی دعوت کر دی جائے تو مضائقہ نہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جناب سالم کے ختنہ کے موقع پر مینڈھا زنگ کیا تھا۔ اس پر امام بخاری نے الادب المفرد (۱۲۴۶) ص: ۳۲۱ میں ”باب الدعوة الى الختان“ کا ترجمہ منعقد فرمایا ہے۔

روہ گئی مسند احمد اور طبرانی کی روایت جس میں عثمان بن ابی العاص یہ فرماتے ہیں کہ: ”إنا كنا لا نأتی الختان علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ ولا ندعی له“، تو اس کی سند میں محمد بن اسحاق واقع ہیں، اور وہ اگر چہ ثقہ ہیں، لیکن مدلس بھی ہیں، اور ”عن“ کے ساتھ یعنی: بغیر تصریح سماع کے روایت کرتے ہیں۔

(محدث ہمارس، شیخ الحدیث نمبر)

☆ عہد نبوت اور عہد صحابہ میں ختنہ کی دعوت کرنے کا معمول نہیں تھا۔ لیکن اگر اتفاقی طور پر بلا کسی تکلف اور خاص اہتمام کے کچھ خاص عزیزوں اور دوستوں کو ختنہ کی دعوت دے دی جائے، تو مضائقہ نہیں، جیسا کہ حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمر فرماتے ہیں: ”حسنی ابن عمر أنا ونعيمما، فذبح علينا كبشا، فلقد رأيتنا وإنا لنجدل به على الصبيان أن ذبح عنا كبشا“ (الأدب المفرد للبخاری (۱۲۳۶)، ص: ۳۲۱ و ابن ابی شیبہ فی المصنف).

(محدث بنارس، شیخ الحدیث نمبر)

س: مصافحہ دونوں ہاتھ سے کرنا چاہئے یا صرف دائیں ہاتھ سے؟

سائل حاجی محمد میاں از قلابہ

ج: مصافحہ صرف دائیں ہاتھ سے کرنا چاہئے کہ یہ سنت ہے، صحیح حدیث سے ثابت ہے۔ دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرنا سنت نہیں ہے، کیوں کہ یہ کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ ”عن عبد اللہ بن بسر قال: ترون یدی هذه صافحت بها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ الحدیث (أخرجه ابن عبد البر فی التمهید، والحافظ الدولا بی فی کتابہ الأسماء والکنی، والامام أحمد فی مسنده، ورجاله کلہم ثقات، وإسناده متصل، ویؤید حدیث عبد اللہ هذا حدیث أبی أمامة: تمام التحية الأخذ باليد والمصافحة باليد اليمنی، أخرجه الحاكم فی الکنی، کذا فی کنز العمال، ویؤیدہ حدیث أنس بن مالک قال: ”صافحت بكفی هذه كف رسول الله صلی الله علیه وسلم، فما مسست خنزرا ولا حريرا ألین من كف رسول الله صلی الله علیه وسلم، ذكره الیخ محمد عابد السندی فی حصر الشارذ والشوکانی فی اتحاف الاکابر مفصل بحث تحفة الاحوذی شرح ترمذی ۳/ ۳۹۸ اور المقالة الحسنی فی سنیة المصافحة بالید اليمنی میں ملاحظہ ہو۔

(محدث دہلی ج: ۸، ش: ۸، شوال ۱۳۵۹ھ / دسمبر ۱۹۳۰ء)

س: مرد کے لئے کس قدر چاندی استعمال کرنی جائز ہے؟ بعض علماء کہتے ہیں کہ مشغال کے ساتھ تعین کرنے والی حدیث ضعیف ہے، وہ ابوداؤد کی حدیث: ”فالعبوا بها“ سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مرد بلا کراہت جس قدر چاہے، بٹن اور انگٹھی میں چاندی استعمال کر سکتا ہے، صرف چاندی کے برتن، نہیں استعمال کر سکتا؟

ج: بے شک صحیح احادیث سے مرد کے لئے چاندی کے برتن میں صرف کھانے پینے کی ممانعت ثابت ہے۔ کھانے پینے کے برتن کے علاوہ اور چیزوں میں چاندی کے استعمال کی ممانعت و حرمت ثابت نہیں، اور کھانے اور پینے پر دوسرے استعمال (بٹن، سرمہ دانی، سلائی، عطر دانی، انگشتانہ وغیرہ) کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ بنا بریں مرد کے لئے چاندی کا بٹن اور ایسی چیزیں استعمال کرنی جائز ہیں، جو

عورتوں کے ساتھ مخصوص نہ ہوں اور ان کے استعمال سے تنہا بالثناء لازم نہ آئے۔ والیہ ذهب العلامة الشوکانی والعلامة الامیر۔ لیکن کھانے پینے کے برتن کے علاوہ مرد کے لئے اور چیزوں میں چاندی کے جواز پر ”ولکن علیکم بالفضة فاعبوا بها“ احمد، ابوداود و نسائی (۱) سے استدلال محل نظر و تامل ہے کما بینہ شیخنا الأجل المبارک کفوری فی شرح الترمذی فی شرح حدیث المثقال فارجع الیہ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حدیث مذکور کے ابتدائی حصہ اور سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے لئے سونا مباح کرنے سے پہلے مردوں کو یہ حکم تھا کہ اپنی عورتوں کو سونے کے زیور نہ استعمال کرائیں، البتہ چاندی جس قدر اور جس طرح چاہیں استعمال کر سکتے ہیں۔ حدیث میں خود مرد کو مطلقاً اپنے استعمال میں لانے کی اجازت کا ذکر نہیں ہے اور نہ یہ مراد ہے۔ اور حدیث: ”اتخذہ من ورق ولا تتمہ مثقالاً“ (اخرجہ الترمذی و ابوداود و النسائی و صححہ بن حبان) (۲)، ایسی ضعیف نہیں ہے کہ قابل اعتبار نہ ہو، اس کی سند میں عبد اللہ بن مسلم ابوطیبہ (جن کی وجہ سے یہ حدیث ضعیف کہی جاتی ہے) کے بارے میں حافظ لکھتے ہیں: ”صدوق یہم“ (۳) معلوم ہوا کہ یہ حدیث ناقابل اعتبار نہیں ہے۔

میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ مرد انگوٹھی یا بن وغیرہ میں ایک مثقال (ساڑھے چار ماشہ) سے کم چاندی استعمال کرے۔  
(محدث دہلی، ج: ۹، ش: ۱۱، صفر ۱۳۶۱ھ / مارچ ۱۹۴۱ء)

س: چہرہ کا خط بنوانا کیسا ہے اور ڈاڑھی کے نیچے گلے کے بال کا منڈوانا جائز ہے؟

محمد ظلیل مبارکپور

ج: ”عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: احفوا الشوارب واعفوا اللحى“ ای اترکوها علی حالها (بخاری مسلم)، (۴) و فی رواية: ”أوفوا اللحى“: ای اترکوها وافیة كاملة، و فی حدیث ابی ہریرۃ عند الشیخین: ”ارخوا اللحى“: ای اترکوها ولا تعترضوا لها بتغیر (۵)، و وقع فی رواية مسلم عند ابن ماہان: ”أرجوا“ ای أخروها و اترکوها، و فی رواية للبخاری: ”وفروا اللحى“ ای کثروها و اجعلوها وافرۃ۔  
قال النووی فی شرح مسلم ۳/ ۱۵۱: ”فحصل خمس روايات: اعفوا، و اوفوا، و ارجوا، و وفروا، و

(۱) مسند احمد ۲/ ۳۳۴، ابوداود کتاب الخاتم باب ماجاء فی الذہب للنساء (۴۲۳۶) ۴/ ۴۳۶، نسائی کتاب الزینۃ باب الکراہیۃ للنساء فی ظہار الحلی والذہب ۸/ ۱۵۶ (۲) کتاب اللباس باب ماجاء فی الخاتم الحدید (۱۷۸۵) ۴/ ۲۴۸، ابوداود کتاب الخاتم باب ماجاء فی خاتم الحدید (۴۳۲۳) ۴/ ۴۲۹، الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان (۵۶۶۴) ۷/ ۴۱۱ (۳) تقریب التہذیب ص: ۱۱۷۲ (۴) بخاری کتاب اللباس باب اعفاء اللحی ۷/ ۲۵۶، مسلم کتاب الطہارۃ باب خصال الفطرۃ (۲۵۹) ۱/ ۳۲۲۲ (۵) بخاری... مسلم کتاب الطہارۃ باب خصال الفطرۃ (۲۶۰) ۱/ ۲۲۲۔



معناها کلهما، ترکھا علی حالھا، هذا هو الظاهر من الحديث الذي يقتضيه ألفاظه“ انتھی۔

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے آں حضور علیہ السلام نے فرمایا: ”مونچھوں کو پست کرو اور داڑھیوں کو بڑھاؤ“ (یعنی: اپنی حالت پر چھوڑ دو) (بخاری، مسلم) اور ایک روایت میں ہے کہ: ”اس کو اپنی بڑھی ہوئی کامل و مکمل صورت میں چھوڑ دو“، اور بخاری و مسلم ہی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ: ”داڑھیوں کو طویل ہونے دو“ اس کی تغیر و تبدیل کے درپے نہ ہو۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ابن مابان کے طریق سے مروی ہے کہ ”داڑھیوں کو چھوڑ رکھو“ اور بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ: بڑھنے اور زیادہ ہونے دو۔

امام نووی نے شرح مسلم میں لکھا ہے: حدیث میں پانچ الفاظ وارد ہیں، جن میں سے ہر ایک کا ماحصل یہی ہے کہ داڑھی اپنی حالت پر چھوڑ رکھی جائے، احادیث کے ظاہری الفاظ کا یہی اقتضا ہے۔

واللحیۃ: ما ینبت علی الخدین والذقن، کذا فی القاموس وغیرہ من کتب اللغة، وقال القسطلانی فی شرح البخاری: ”اللیحی بکسر اللام و تضم، بالقصر والمد لکیۃ، وہی اسم لما ینبت علی العارضین والذقن“ یعنی: ”دونوں رخساروں اور تھوڑی کے بالوں کو لکیہ کہتے ہیں، جس کی حد دائیں اور بائیں سے صدرغ (ما بین العین والاذن) یعنی: کپٹی تک ہے“، چنانچہ عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جام سے فرمایا تھا: ”ابلع العظمین، فانہما منتهی اللحیۃ“ (غرائب) اور نیچے کے لب سے حلق تک ہے، خلاصہ یہ کہ ان حدود اربعہ کے درمیان داڑھی ہے، اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داڑھی کترنے، تراشنے، مونڈھنے یا خد دائیں بائیں، آگے پیچھے، طول و عرض سے اس کے کچھ بال لینے کی ممانعت مختلف الفاظ میں فرمائی ہے، پس داڑھی کو اپنے حال پر چھوڑ دینا چاہئے، اور طول و عرض سے کچھ بھی نہ تراشنا چاہئے۔

قال شیخنا الاجل المبارکفوری فی شرح الترمذی ۱/۳۱ بعد بسط الکلام فی هذه المسئلة: ”فاسلم الأقوال هو قول من قال بظاهرها لأحادیث الإغفاء، و کره أن یؤخذ من طول اللحیۃ وعرضها“ انتھی، وأما حدیث عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدہ: أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأخذ من لحيته من طولها وعرضها، أخرجه الترمذی (۱)، فهو ضعیف، لا یصلح للاحتجاج به، وأما فعل ابن عمر وأبی هريرة فی قطع ما زاد علی الکف من اللحیۃ، فهو معارض لحديثهما المرفوع، و مع ذلك فعل ابن عمر ذلك فی الحج“۔

حضرت علامہ مولانا عبد الرحمن صاحب مرحوم تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں اس مسئلہ کی تفصیل کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ: ”ظاہر احادیث کے پیش نظر صحیح و سالم طریقہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ داڑھی کو اس کے طول و عرض کسی طرف سے نہ لیا جائے، اور ترمذی میں عمرو بن شعیب کے طریق سے جو حدیث مروی ہے کہ حضور علیہ السلام داڑھی کو طول و عرض سے لیا کرتے تھے، تو یہ حدیث ضعیف ہے قابل حجت

نہیں۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ فعل کہ وہ اپنی داڑھی کو جوٹھی سے زائد ہوتی تھی، کتر لیا کرتے تھے، سو یہ حدیث صحیح کے معارض نہیں۔ دوسرے یہ کہ ابن عمر نے حج کے ایام میں ایسا کیا تھا ان کا خیال تھا کہ سر کے بال کے ساتھ ڈاڑھی کا بھی قصر ہونا چاہئے۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا ہوگا کہ گلے (حلق) کا بال داڑھی میں داخل نہیں ہے بنا بریں اس کا منڈانا جائز ہے۔ اور صدغ (کپٹی) اور اس سے نیچے کا بال ڈاڑھی میں داخل ہے پس خط بنوانے میں کپٹی اور اس سے نیچے رخسار کے کسی حصے کے بال سے تعرض نہیں کرنا چاہئے۔ امام نووی شرح مسلم (۳/۱۵۰) میں فرماتے ہیں: ”قد ذکر العلماء فی اللحية اثنتی عشرة خصلة مکروهة، بعضها أشد قبحاً من بعض، ثم عدّها، قال: السابعة: الزيادة فیها والنقص منها، بالزيادة فی شعر العذار من الصدغین، وأخذ بعض العذار فی حلق الرأس۔“

داڑھی کی تشریح میں علماء کے بارہ اقوال ہیں۔ اور صدغ سے اوپر اس طرح خط بنوایا جاسکتا ہے کہ غیر مسلم قوموں کے شعار اور ان کے مخصوص طریقہ کے مشابہ نہ ہو۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: ”من تشبه بقوم فهو منهم“ (ابوداؤد) (۱)۔ (مصباح بہت شعبان رمضان ۱۴۱۷ھ)

س: زید صحیح الاعضاء تندرست ہے۔ دنیاوی کاروبار بھی کرتا ہے، صوم و صلوة کا پابند نہیں، بدعتی ہے، پس زید کو خیرات دینا ثواب ہے یا گناہ، درآں حالانکہ اوصاف مذکورہ معلوم ہیں؟۔ ابو سعید محمد امین انصاری۔ ازاجمیر

ج: تندرست، بٹے، کٹے، شخص کو جو بدعتی ہے، اور روزے نماز کا پابند نہیں ہے، دنیاوی کاروبار (تجارت، زراعت ملازمت وغیرہ) کرتا ہے، جان بوجھ کر صدقہ و خیرات دینے میں ثواب نہیں ملے گا۔ ایسے شخص کو خیرات دینا بدعت و معصیت کو تقویت پہنچاتا ہے، پس دیدہ دانستہ نہیں دینا چاہئے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”لایأکل طعامک إلا تقی“ (مشکوٰۃ شریف) (۲) ہاں اگر لاعلمی میں دے دیا، تو کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح تارک صوم و صلوة بدعتی کو جو مضطر ہو اور فاقہ میں مبتلا ہو، دیدہ دانستہ خیرات دینے میں حرج نہیں ہے، بلکہ ثواب ملے گا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”فی کل کبد رطبة أجرة“ (بخاری) (۳) موجودہ زمانہ کے تکیہ دار پیشہ ور فقیروں کو بھی خیرات دینا درست نہیں ہے۔ صاحب بذل الجود نے حدیث مرفوعہ: ”للسائل حق إن جاء علی فرس“ (۴) کے ذیل میں صحیح لکھا ہے: ”وهذا العلة باعتبار القرون الأولى، وأما فی هذا الزمان فنشاهد كثيراً من الناس اتخذوا السؤال حرفة لهم، ولهم فضول أموال، فحينئذ يحرم لهم السؤال، ويحرم علی الناس اعطاءهم۔“

(محدث دہلی، ج: ۸، ش: ۳، جمادی الآخر ۱۳۵۹ھ / اگست ۱۹۳۰ء)

(۱) کتاب اللباس باب فی لبس الشہرة (۴۰۳۰) ۴/۳۱۴ (۲) مشکوٰۃ المصابیح (۵۰) ۲/۴۵۷ علامہ البانی نے اس حدیث کو ضعیف کھا ہے۔ ضعیف الجامع الصغیر (۹۹۷) ۱/۲۸۸ (۳) کتاب المساقاة باب فضل سقی الماء ۲/۷۷ (۴) ابو داؤد کتاب الزکوٰۃ باب حق السائل (۱۶۶۵) ۲/۳۰۶۔

س: باعتبار شرع شریف کوئی ایسی قوم ہے جو من حیث القوم خیرات لینے کی مستحق ہو؟ اگر نہیں ہے تو ایسا عقیدہ کیسا ہے؟

ج: کوئی قوم یا برادری یا ذات، مخصوص قوم اور خاص برادری اور ذات ہونے کی حیثیت سے شرعاً خیرات کی مصرف اور مستحق نہیں ہے۔ شریعت نے صدقات و خیرات کو مسلمانوں کی کسی قوم اور ذات و برادری کے ساتھ مخصوص نہیں کیا ہے۔ قرآن کریم نے قبائل و شعوب کی تقسیم محض تعارف اور توادد کے لئے رکھی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی مروجہ قومیں، ذاتیں اور برادریاں (جن کی بنائے پر ہوا پیشہ پر یا کسی اور چیز پر) ہندوؤں کے ساتھ ملنے جلنے اور رہنے سہنے کا اثر اور شرہ ہیں۔ یہ تقسیم اسلامی تعلیم کے منافی ہے۔ اسلام میں ذات پات کی تقسیم کا کوئی نام و نشان نہیں ملتا۔ پس کوئی قوم ایسی نہیں ہے جو من حیث القوم خیرات لینے کی مستحق ہو۔ ایسی حالت میں یہ عقیدہ رکھنا اسلامی تعلیم کے خلاف ہے۔

(محدث دہلی ج: ۸، ش: ۳، جمادی الآخر ۱۳۵۹ھ / اگست ۱۹۴۰ء)

س: مسائل یا مسافر یا پڑوسی یا قرابت دار جو غیر متعصب پرہیزگار خفی ہوں، یا بے نمازی ہوں، یا تاڑی باز، یا شراب خور ہوں، ان کے ساتھ کھانا، کپڑا، پیسہ، غلہ وغیرہ کے ذریعہ سلوک اور احسان کرنے سے ثواب ملے گا یا نہیں؟

ج: نیک، صالح، غیر مبتدع مسلمان کے ساتھ سلوک و احسان کرنے سے ہر حال میں ثواب ہی ملے گا۔ ”مَنْ ذَا الَّذِي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاً عفوه له أضعافاً كثيرة“ (البقرة: ۲۴۵)، ”وَمَا تَقْدُمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ (الْمَزْمَل: ۴۰) و غیر ذلک من الآیات۔ اور فاسق فاجر یا بدعتی و مشرک کے ساتھ سلوک کرنے کا ثواب اس وقت ملے گا جب وہ خستہ حال مضطرب پریشان فاقہ زدہ ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”فی کل کبد رطبة أجور“ (بخاری) (۱)  
(محدث دہلی ج: ۹، ش: ۱۳۶۰ھ / جنوری ۱۹۴۲ء)

س: زید کی پرورش اور تعلیم و تربیت دادی کی کفالت و نگرانی میں ہوئی اور کچھ دوسرے شخص سے بھی ہوئی، لیکن اس کا سبب باپ اور دادی ہی تھے، ایسی صورت میں باپ کا حق شرعی بیٹے پر باقی رہے گا یا ساقط ہو جائے گا؟ اور باپ کے بعد بیٹے پر سوتیلی ماں کا کچھ حق ہے یا نہیں، بالخصوص جب کہ سوتیلی ماں نے اس کی خدمت بھی کی ہو؟

محمد سلیم عہد الحکیم سوہرائے ضلع پٹنہ



ج: باپ کے علاوہ بیٹے کی کسی اور شخص کے پرورش کرنے اور تعلیم دینے سے باپ کا حق شرعی بیٹے کے ذمے سے ساقط نہیں ہوگا۔ نابالغ بیٹے کی تعلیم و تربیت باپ پر بلاشبہ فرض ہے، لیکن اگر اس نے یہ فرض نہ ادا کیا، تو اس کی وجہ سے باپ کا حق ساقط نہیں ہو سکتا کیوں کہ باپ کا حق بالغ بیٹے کے ذمہ بیٹے کے حق کا معاوضہ نہیں ہے۔

بیٹے کا نفس و جود باپ کے احسان و منت کا رہین ہے، اس لئے بہر حال اس کے ذمہ کا حق باقی رہے گا، ارشاد ہے: ”و بالوالدین احساناً“ (الاسراء: ۲۳)۔

سوتیلی ماں کا سوتیلے بیٹے کے ذمہ حقیقی ماں کی طرح شرعاً کوئی واجب حق از قسم نفقہ وغیرہ نہیں ہے کہ اگر نہ ادا کرے تو عند اللہ مأخوذ ہو، ہاں اس حیثیت سے کہ وہ باپ کی منکوحہ اور حرم ہے اور اس کی خدمت بھی کی ہے، اس کا احترام و اکرام فرض اور لازم ہے، اور حدیث: ”ان ابر البر ان یصل الرجل و د اهل ابیه“ مسلم، ترمذی، ابوداؤد (۱) وغیرہ کی رو سے اس کے ساتھ سلوک و احسان کرنا مستحب بلکہ مؤکد ہے۔

(محدث دہلی ج: ۹، ش: ۹، ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ جنوری ۱۹۴۲ء)

س: کیف رایکم فی تعلیم النساء الکتابۃ؟ ایکون واجباً، أم سنة، أم کراهة أم حراماً؟، هنا قائل بکل واحد من هذا؟

السائل التحیر عبداللہ الکاسر کوئی (کاسرگوڑ)  
فی جمادی الآخر ۱۳۶۱ھ جمادی الآخر

ج: تعلیم النساء الکتابۃ جائز من غیر کراهة، هذا هو الحق، روى أبو داود فى سننه: ”قال: حدثنا ابراهيم بن مهدي المصيصي، ناعلى بن مسهر عن عبدالعزيز بن عمر بن عبد العزيز عن صالح بن كيسان عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حثمة، عن الشفاء بنت عبد الله، قالت: دخل على النبي صلى الله عليه وسلم وأنا عند حفصة، فقال: ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علميتها الكتابة“.

قال العلامة الكبير المحدث الفقيه التحرير ابو الطيب شمس الحق العظيم آبادى فى عون المعبود شرح سنن أبى داود: ”الحديث فيه دليل على جواز تعليم النساء الكتابة، وهذا الحديث سكت عنه المنذرى، ثم ابن القيم فى تعليقات السنن، ورجال إسناده رجال الصحيح، إلا إبراهيم بن مهدي البغدادي المصيصي، وهو ثقة،

(۱) مسلم کتاب البر والصلة، باب فضل صلة أصدقاء الأب والأم ونحوهما (۲۵۵۲) ۴/ ۱۹۷۹، ترمذی کتاب البر والصلة باب ماجاء فى اکرام صديق الوالد (۱۹۰۳) ۴/ ۳۱۳، ابوداؤد، کتاب الأدب باب فى بر الوالدین (۵۱۴۳) ۵/ ۳۵۳.

و أخرجه أحمد والحاكم في مستدركه وصححه، وأخرجه النسائي في الطب من السنن الكبرى، عن ابراهيم بن يعقوب، عن علي بن عبد الله المدني، عن محمد بن بشر، عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز عن صالح بن كيسان عن ابي بكر بن سليمان بن أبي حثمة، أن الشفاء بنت عبد الله قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنا قاعدة عند حفصة، فقال: ما عليك أن تعلمي هذه رقية النملة، كما علمتها الكتابة.

وقال الشيخ ابن تيمية في المنتقى تحت حديث الشفاء: وهو دليل على جواز تعليم النساء الكتابة، انتهى، وقال الخطابي: وفيه دلالة على أن تعليم النساء الكتابة غير مكروه، انتهى، وقال الامام الحافظ ابن القيم في زاد المعاد: في الحديث دليل على جواز تعليم النساء الكتابة، ومثله في الأزهار شرح المصابيح للعلامة الأردبيلي، وما قال علي القاري في المرقاة شرح المشكوة: يحتمل أن يكون جائزاً للسلف، دون الخلف، لفساد النسوان في هذا الزمان، انتهى، فكلام غير صحيح، (قال صاحب عون المعبود): وقد فصلت الكلام في هذه المسئلة في رسالتي: "عقود الجمان في جواز الكتابة للنسوان"، وأجبت عن كلام القاري وغيره من المانعين جواباً شافياً، ومن مؤيدات الجواز ما أخرجه البخاري في الأدب المفرد في باب الكتابة إلى النساء وجوابهن: حدثنا ابو رافع حدثنا ابو اسامة حدثني موسى بن عبد الله حدثنا عائشة بنت طلحة قالت: قلت لعائشة وأنا في حجرها، وكان الناس يأتونها من كل مصر، فكان الشيوخ ينتابوني فيه لمكانى منها، وكان الشاب يتأخرون فيهدون إلى، ويكتبون الى من الأمصار، وأقول لعائشة: ياخاله هذا كتاب فلان وهديته، فتقول لي عائشة: أى بنية وأجيبه وأثيبه، فإن لم يكن عندك ثواب أعطيتك، فقالت: تعطيني انتهى.

قال: وقد استدل بعضهم على عدم جواز الكتابة للنساء، بروايات ضعيفة واهية، فمنها ما أخرجه ابن حبان في الضعفاء: انبأنا محمد بن عمر وانبأنا محمد بن عبد الله ابن ابراهيم ثنا يحيى ابن زكريا بن يزيد الدقاق ثنا محمد بن إبراهيم الشامي ثنا شعيب بن اسحاق الدمشقي عن هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تسكنوهن الغرف، ولا تعلموهن الكتابة، الحديث، وفي سنده محمد بن إبراهيم الشامي منكر الحديث، ومن الوضاعين، قال الذهبي: قال الدار قطني: كذاب، وقال ابن عدى: عامة أحاديثه غير محفوظة، قال ابن حبان: لا يحل الرواية عنه إلا عند الإعتبار، كان يضع الحديث، وروى عن شعيب بن اسحاق عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة مرفوعاً: لا تعلموهن الكتابة، وقال ابن الجوزي في العلل

المتناهية: هذا الحديث لا يصح، محمد بن ابراهيم الشامي كان يضع الحديث، انتهى.

و أخرجه الحاكم في المستدرک من طريق عبدالوهاب بن الضحاك عن شعيب ابن اسحاق عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وقال: صحيح الإسناد، و أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن الحاكم، وفيه عبد الوهاب بن الضحاك أيضاً، قال الذهبي في الميزان: كذبه أبو حاتم، وقال النسائي وغيره: متروك، وقال الدار قطني: منكر الحديث، انتهى، وقال السيوطي في اللآلئ المنثورة: قال الحافظ ابن حجر في الأطراف بعد ذكر قول الحاكم صحيح الاسناد: بل عبدالوهاب متروك، وقد تابعه محمد بن ابراهيم الشامي عن شعيب بن اسحاق، و محمد بن ابراهيم رماه ابن حبان بالوضع، انتهى كلام الحافظ، و أخرجه البيهقي بسنده من طريق محمد بن ابراهيم الشامي وقال: هذا بهذا الإسناد منكر انتهى، وأخرج ابن حبان في الضعفاء: حدثنا جعفر بن سهل ثنا جعفر بن نصر ثنا حفص بن غياث عن مجاهد عن ابن عباس مرفوعاً: لا تعلموا نساءكم الكتابة الحديث، وفيه جعفر بن نصر، قال الذهبي: هو متهم بالكذب، قال صاحب الكامل: حدث عن الثقات بالبواطيل، ثم أورد الذهبي من رواياته ثلاثة أحاديث، منها هذا حديث ابن عباس، ثم قال: هذه أباطيل انتهى، وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية: هذا لا يصح، جعفر بن نصر حدث عن الثقات بالبواطيل انتهى، فهذه الروايات كلها ضعيفة جداً بل باطلة، لا يصح الاحتجاج بها بحال“ انتهى كلام صاحب العون ملخصاً.

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری الرحمانی  
المدرس بمدرسة دار الحديث الرحمانية بدبلي

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین مسئلہ ذیل کے بارے میں، کہ آج کل شہروں اور قصبوں کے اندر مدرسہ البنات قائم کئے گئے ہیں، جس میں کام کرنے والے عموماً مرد ہوتے ہیں۔ البتہ درجات سفلی کی تعلیم معلمات ہی دیتی ہیں، اور درجات علیا کی تعلیم اکثر و بیشتر بوڑھے مرد دیتے ہیں۔ ان اسکول ومدارس میں شہر و قصبہ کے تمام اطراف وجوانب سے لوگ، بالغہ و مرہقہ لڑکیوں کو تعلیم دلانے کی غرض سے اپنے ہمراہ لے جا کر، ان کو مدرسہ البنات میں پہنچا کر گھر واپس آتے ہیں، اور وہ لڑکیاں چار چھ ماہ اپنے والدین وخویش واقارب کی نظروں سے اوجھل رہتی ہیں۔ کیا اس طرح تعلیم دلانا از روئے شریع جائز ہے؟۔ زید کہتا ہے کہ اس پرفتن دور میں ایسا کرنا قطعاً نامناسب ہے اور فتنہ کا قوی اندیشہ ہے؟۔

محمد زکریا جٹ، انگر، نیپال



ج: کوئی بھی مدرسۃ البنات ہو، ان میں مقامی و غیر مقامی (شہر و قصبہ کے قریبی اطراف کی) چھوٹی بچیوں کا، اور پردہ کے ساتھ مراہقہ و بالغہ لڑکیوں کا سواری (رکشہ، تانگہ، بیل گاڑی، لاری وغیرہ) کے ذریعہ، تعلیم کے لئے روزانہ صبح کو آنا اور چھٹی ہونے پر شام کو اپنے گھروں کو چلے جانا اور اس طرح ان کو تعلیم دلوانا شرعاً جائز ہے، بشرطیکہ تعلیم گاہ تک آنے جانے میں ان کی پوری نگرانی کا معقول انتظام ہو۔ ان کے رکشہ، تانگہ کے ساتھ ان کا کوئی محرم موجود ہو، اور اجتماعی شکل میں آنے جانے کی صورت میں، ان کے ساتھ کوئی دیندار بوڑھی عورت اور مدرسہ کا کوئی پابند شرع ذمہ دار مرد بھی ہو، اور بشرطیکہ درس گاہ میں درجات علیا کی طالبات اور ان کے بوڑھے استاد کے درمیان پردہ حائل ہو، اور بشرطیکہ استاد اور تمام بچیاں خواہ وہ مراہقہ سے بہت کم عمر کی کیوں نہ ہوں، سب کی سب بالکل سادہ لباس میں ہوں اور بے زیب و زینت رہیں۔

ان بچیوں کے اولیا اور سرپرستوں پر تمام اوقات میں، ان کی ہر قسم کی حفاظت اور نگرانی شرعاً لازم اور فرض ہے، اور اس فرض کی ادائے گی اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ ان بچیوں کی تعلیم گاہ میں آمد و رفت کا مذکورہ انتظام رہے۔ اور مذکورہ بالا قسم کی اقامتی تعلیم گاہوں میں بہت دور کے لوگوں کا، اپنی مراہقہ اور بالغہ لڑکیوں کو اپنے ساتھ لے جا کر تعلیم کے لئے وہاں چھوڑ آنا، پھر چند مہینوں کے بعد چھٹی کے موقع پر جا کر ان کو اپنے ساتھ لے آنا اور اس طرح ان کو تعلیم دلانا جائز ہے، بشرطیکہ ان تعلیم گاہوں کے دارالاقاموں میں شرعی پردہ، اور ان کی ٹھیک نگرانی اور دینی تربیت پر قابل اطمینان معقول انتظام ہو، اور بشرطیکہ درس کے وقت ان لڑکیوں اور ان کے بوڑھے استادوں کے درمیان پردہ حائل ہو، اور جملہ استائیاں اور دارالاقامہ کی نگراں عورت پابند شرع ہوں، ان کی وضع قطع اور لباس، رہن سہن غیر مسلموں کا سانہ ہو، اور ان تعلیم گاہوں کے جملہ ذمہ دار مرد اور اراکین پابند شرع و متورع ہوں۔ فقط

املاء عبید اللہ الرحمانی المبارکپوری ۲۳/۳/۱۳۹۶ھ  
(نور توحید جھنڈا نگر، نیپال، اگست ۱۹۹۸ء)

س: مفتیان اسلام و محدثین عظام علمائے شرع متین / "إِذَا قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ..... فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ" (البقرة: ۶۷ تا ۷۱) ان چند آیات کلام مجید کے مصداق میں، لوگوں میں فتنہ، مذاق، نکتہ چینی، بد امنی پیدا ہے۔ مذکورہ اسباب کی تلافی علمائے دین کے فتویٰ پر مبنی ہے، براہ کرم روانہ فرما کر ثواب دارین حاصل کریں۔

سائل: متولی مسجد عبدالرزاق صاحب

کنڑا کٹر پاد گڑھ ضلع، ہمسور ملک میسور۔

(۱) نمبر ان مسجد محمد بدین صاحب بارک منڈی

(۲) محمد داؤد صاحب ریڑسہ رشتہ دار

(۳) مکان دار سید یوسف شاہ چشتی القادری پاد گڑھ معلم مدرسہ دینیہ۔

ج: ”و اذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحو بقرة قالوا انتخذنا هزوا (الى قوله) فذبحوها وما كادو يفعلونه واذ قتلتم نفساً فادارتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون“، ان آیات میں جس قصہ کو ذکر فرمایا گیا ہے، اس سے مقصود بنی اسرائیل کی شرارت و بے عنوانی کا ذکر کرنا ہے، ان آیات سے قبل دور سے ان کی بے عنوانیوں اور شرارتوں کا ذکر چلا آ رہا ہے، اس قصہ کے ضمن میں بھی ان کی دو بے عنوانیوں کا ذکر ہے جو اس قصہ میں مقصود و مطلوب ہے۔ ایک بے عنوانی یہ کہ انہوں نے قتل کے واردات کے انخفا اور چھپانے کی کوشش کی، اور یہ چاہا کہ مجرم کا سراغ نہ لگ سکے اور معاملہ یونہی دب جائے۔

دوسری بے عنوانی یہ کہ حکم خداوندی میں خواہ مخواہ کی جتیں نکالنی شروع کر دیں، اللہ تعالیٰ منکرین قیامت کے مقابلہ میں اس قصہ سے استدلال اور نظیر کے طور پر فرماتے ہیں: ”كذلك يحيى الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون“ (البقرة: ۷۳) یعنی: ”اسی طرح اللہ تعالیٰ (قیامت میں) مردوں کو زندہ کرے گا، اور اللہ تعالیٰ اپنی نظائر (قدرت) تم کو دکھلاتے ہیں، اس توقع پر کہ تم عقل سے کام لیا کرو“ (اور ایک نظیر سے دوسری نظیر سے باز آؤ)۔ معلوم ہوا کہ قیامت کے دن مردوں کے زندہ کرنے پر استدلال بھی، اس قصہ کے ذکر کرنے سے مقصود ہے اور یہ دونوں مقصوداً حسن طریق اس قصہ سے ثابت ہو رہے ہیں۔ واضح ہو کہ ”بقرة“ کے کسی ٹکڑے سے مردہ کو چھوانے سے اس مردہ کا زندہ ہو جانا نہ محال ہے اور نہ مستبعد۔ جو شخص بے جان مضغہ یعنی: گوشت کے ٹوٹھڑے میں جان پڑنے کے طریق میں غور کرے گا، جس کی کل حقیقت ایک لطیف بخار کا مضغہ سے مس کرنا اور متصل ہو جانا ہے، وہ اس قصہ میں بیان کئے ہوئے خاص طریق کو اللہ تعالیٰ کی قدرت سے مستبعد نہیں سمجھے گا، اور دونوں اتصالات میں کوئی معقول عقلی فرق بیان نہ کر سکے گا۔ واضح ہو کہ یہاں یہ شبہ کرنا بے موقع اور لغو ہے کہ اللہ تعالیٰ کو تو ویسے ہی زندہ کرنے کی قدرت تھی، یا بے زندہ کئے ہوئے قاتل کو بتلا سکتے تھے، پھر اس سامان کی کیا ضرورت تھی۔

بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ مصلحت اور حکمت کے لئے ہوتا ہے، اور ہر واقعہ کی تمام حکمتیں اور مصلحتیں اللہ تعالیٰ ہی کے احاطہ علمی میں آ سکتی ہیں، دوسروں کو اس فکر میں پڑنا عمر کا ضائع کرنا ہے، کیوں کہ جو مصلحت اور حکمت بیان کی جائے گی، وہ بھی ایک بیان ہوگا، اور یہی سوال اس میں بھی ہوگا، اس لئے سلامتی کا راستہ اور دانائی اسی میں ہے کہ سکوت اور تسلیم اختیار کیا جائے۔

اس مختصر تحریر کے بعد امید ہے کہ انصاف پسند، حق کی طالب طبیعتوں میں اس قصہ سے متعلق کوئی خلیجان اور وسوسہ نہیں باقی رہے گا۔ مفصل تفسیر اور توضیح ”روح المعانی“ اور ”تفسیر حقانی“ وغیرہ میں دیکھ لی جائے۔

س: ایک فلم ”خانہ خدا“ ہندوستان کے بعض شہروں میں چل رہی ہے۔ جس میں جج کا پورا نقشہ، طواف، سعی، منی، مزدلفہ،

میدان عرفات کا منظر اور حج کرتے ہوئے لاکھوں مسلمانوں کو دکھلایا گیا ہے، البتہ گانا بجانا اور دوسری لغویات سے پرہیز کیا گیا ہے، ہندوستان کے چند شہروں میں مسلمانوں نے احتجاج کر کے بند بھی کر دیا ہے، دہلی میں دیہائی فلم کمپنی فلم ”خانہ خدا“ چلانے کے لئے ایڑی سے چوٹی تک کا زور لگا رہی ہے، مسلمانوں کو آمادہ کرنے کے لئے کئی دفعہ مسلم نمائش کر چکی ہے۔ سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کو یہ فلم دیکھنا چاہئے یا نہیں؟ اور اس کے روپیہ کو دینی اداروں میں صرف کرنا کیسا ہے؟ قرآن وحدیث کی روشنی میں مدلل جواب سے آگاہ کیجئے۔

سائل: عبدالرؤف خان ندوی

ج: ”جج“ فلم ہو یا کوئی اور افسانوی فلم، جس میں ذی روح اشیاء کو فلما یا گیا ہو، اس کا بنانا اور دیکھنا، دکھانا سب خلاف شرع ہے۔ فلم کی بنیادی چیز تصویر کشی ہے، اس میں ذی روح اور غیر ذی روح دونوں کے فوٹو لئے جاتے ہیں، اور کسی بھی جاندار چیز کی تصویر کشی چاہے قلمی ہو یا عکسی شرعاً ممنوع ہے إلا عند الضرورة الملجئة۔

اس بارے میں شریعت نے چھوٹی اور بڑی، خفی اور جلی، باریک اور واضح، عکسی اور غیر عکسی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے ومن ادعی الفرق، فعليه البيان بالدليل۔

قال ابن رجب فی شرح صحیح البخاری: ”الصور للتأسی برويتها أوللتزہ بذلک، والتلهی حرام، وهو من الكبائر، وفاعله من أشد الناس عذاباً يوم القيامة، فإنه ظالم ممثل بأفعال الله التي لا يقدر على فعله غيره“ (الکواکب الدراری فی شرح صحیح البخاری مخطوطة کتب خانہ ظاہریۃ دمشق جلد (۲/۸۲/۶۵)۔

جج فلم ہو یا اور کوئی فلم، اس کے بنانے اور تیار کرنے اور لوگوں کو دکھانے کی کوئی وجہ ضرورت نہیں ہے، آج کل دنیا پر مادیت اور ہوس زر غالب ہے، جلب زر کے لئے مختلف طریقے ایجاد کئے جاتے ہیں، فلم انڈسٹری کی صنعت بھی اسی نوع کی ہے، اس کے نتائج بد اور اخلاقی بگاڑ سے ان سرمایہ داروں اور باجیوں کو اس سے کیا غرض!!

جس طرح دوسری فلمیں اہو ولعب اور تفریح کے مقصد سے بنائی اور دکھائی جاتی ہیں، اسی طرح جج فلم بھی محض تفریح اور جلب زر کے لئے تیار کی گئی ہے۔ اس کے دیکھنے والوں کا مقصد تفریح و تماشہ بنی کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ جج فلم کی تیاری اور اس کی نمائش اور عظیم الشان اسلامی عبادات اور دینی وطنی شعور کے ساتھ ایک قسم کا مذاق ہے، جیسے اسرائیل یا بی بی سی لندن، وائس آف امریکہ، پیرس ریڈیو وغیرہ کا بھاڑے کے خوش گلوکار یوں کی قرأت کا نشر کرنا، ایک مذاق اور محول سے زیادہ کچھ نہیں۔

کسی بھی مسلم حکومت یا اس کے باشندوں کا کوئی خلاف شرع فعل و عمل اور قانون ہمارے لئے حجت ودلیل نہیں ہو سکتا، چاہے اس کا تعلق ملکی نظم و نسق سے ہو، یا پرسنل لا (احوال شخصہ) سے، یا حدود و اموال سے، یا تحدید نسل سے، یا زندگی کے کسی اور معاملہ سے، حجت ہمارے لئے صرف کتاب وسنت اور اجماع ہے۔ فلم انڈسٹری کے ذریعہ کمایا ہوا روپیہ دینی کاموں میں صرف کرنا عند اللہ غیر



مقبول ہے۔ واللہ اعلم۔

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری ۲/ رجب ۱۳۸۸ھ  
(محدث بنارس، شیخ الحدیث نمبر)

س: مفہوم مخالف کب معتبر ہوتا ہے؟ اور کب نہیں؟ فصاحت اور تمثیل سے بیان فرمادیں؟

ج: أعلم أن المفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة، ويقال له: التنبية و فحوى اللفظ أيضاً، و مفهوم مخالفة، ويسمى..... دليل الخطاب، لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه، فمفهوم الموافقة: هو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق، بدلالة سياق الكلام و مقصوده، و معرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى، قاله الموفق ابن قدامة في روضة الناظر (۲/ ۲۰۰)، الأخصر من هذا قول الغزالي في المستصفى ۲/ ۲۱۹: أنه فهم غير منطوق من المنطوق، بدلالة سياق الكلام و مقصوده، والأخصر منهما قول الطوفي في مختصره: فهم الحكم، في غير محل النطق، بطريق الأولى.

وإنما سمي مفهوم الموافقة، لأن المسكوت عنه، يوافق المنطوق به في الحكم، وإن زاد عليه في التأكيد، فإن كان أولى بالحكم عن المطوق به، فيسمى فحوى الخطاب، وإن كان مساوياً له، فيسمى لحن الخطاب، و حكوافى الفرق بين فحوى الخطاب و لحن الخطاب وجهين: أحدهما: أن الفحوى مانبه عليه اللفظ، ما لاح في اللفظ، و ثانيهما: على ما هو أقوى منه، واللحن مادل على مثله.

وأمثلة مفهوم الموافقة كثيرة في الكتاب والسنة و كلام الناس، كفهم تحريم الشتم والضرب والقتل من قوله تعالى: "فلا تَقْل لهما أف ولا تنهرهما" (الاسراء: ۲۳)، فمنطوقه تحريم التأفيف والانتهاز، و مفهومه بطريق التنبية والفحوى، تحريم الضرب وغيره، من الإيلاطات الزائدة، على التأفيف والانتهاز بطريق أولى، لأنه إذا كان التأفيف الذي هو ضعيف، بالنسبة إلى الضرب محرماً، فلا بد أن يكون الضرب محرماً من باب أولى، و كفهم مال اليتيم وإحراقه وإهلاكه من قوله تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً" (النساء: ۲۰)، وفهم ما وراء الذرة والدينار من قوله تعالى: "فمن يعمل مثلاً ذرة خيراً يره" (الزلزلة: ۷)، وقوله: "ومنهم من إن تأمنه بدینار لا يؤده إليك" (آل عمران: ۷۵)، وكذلك قول القائل: ما أكلت له برة، ولا شربت له شربة، ولا أخذت من ماله حبة، فإنه يدل على ما وراءه.

وشرطوا فی مفهوم الموافقة، معرفة المعنى فى الأدنى، و معرفة وجوده فى الأعلى، يعنى: أن شرط مفهوم الموافقة فهم المعنى، وما سيق له الكلام فى محل النطق كالتعظيم ونحوه، فلولاً معرفتنا بأن الآية الأولى، سبقت لتعظيم الوالدين واحترامهما، لما فهمنا معنى الضرب والقتل من منع التأفيف، إذ قد يقول السلطان إذا أمر بقتل ملك، لمنازعته له فى ملكه، لا تقل له أف لكن اقتله، وقد يقول: والله ما أكلت مال فلان، ويكون قد أحرق ماله فلا يحنث، والحاصل أنا فهمنا من آية: ”ولا تقل لهما أف“، أن المعنى المقتضى لهذا النهى، هو تعظيم الوالدين، فلذلك فهمنا تحريم الضرب والقتل بطريق أولى، حتى لو لم نفهم من ذلك تعظيماً، لما فهمنا تحريم الضرب والقتل أصلاً، لما نفى التعميم الأعم، دل على نفى الضرب الأخص بطريق أولى، وبالجمله شرط مفهوم الموافقة: أن لا يكون المعنى فى المسكوت عنه، أقل مناسبة للحكم من المنطوق به، بل يكون أسبق الى الفهم من المنطوق، أو هو معه وليس متأخراً عنه، اى يكون مساوياً له، والقول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه، قال ابن رشد: لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا فى مفهوم الموافقة، لأنه من باب أسمع، والذي رد ذلك، يرد نوعاً من الخطاب، وقال الزركشى: وقد خالف فيه ابن حزم، قال شيخ الاسلام ابن تيمية: إن خلاف هذا مكابرة، كذا فى ارشاد الفحول للشوكاني. ص: ۱۵۶

ومما ينبغي ذكره، أن مفهوم الموافقة ينقسم الى قاطع، كآية التأفيف و ما شاكلها، وإلى ظنى غير قاطع، كقولهم: إذا ردت شهادة الفاسق، فالكافر أولى، لأن الكفر فسق وزيادة، فهذا ليس بقاطع، إذ لا يبعد أن يقال: الفاسق متهم فى دينه، والكافر يحترز من الكذب لدينه، والظنى إما صحيح واقع فى محل الإجتهد، كرد الشهادة. أو فاسد، كنحو قول الشافعية: إذا جاز السلم فى المؤجل، ففى الحال أجوز، ومن الغرر أبعد، إذا المؤجل على غرر، هل يحصل؟، أو لا يحصل؟ والحال متحقق الحصول فى الحال، فهو أولى بالصحة، فإنه لا بد من اشتراكهما فى المقتضى، وليس المقتضى لصحة السلم المؤجل بعده من الغرر لتلحق به الحال، فالغرر فى العقود مانع من الصحة لا مقتضى لها، والحكم إنما يثبت بوجود مقتضيه و مصححه، لا لإنتفاء مانعه، لأن المانع يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، والمقتضى لصحة السلم، هو الاتفاق فى الأجل، على ما قرر فى كتب الفروع، كالأجل فى الكتابة، وهو منتف فى الحال، والغرر مانع له، لكنه احتمل فى المؤجل رخصة وتخفيفاً للمقتضى، هو الإرتفاق، فلا يصح الإرتفاق (۱).

وأما مفهوم المخالفة: فهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً، للمذكور فى الحكم اثباتاً ونفيًا، فيغيث

للمسکوت عنه نقيض حكم المنطوق به.

و حقيقة الاستدلال بتخصيص الذكر بالشئى، على نفى الحكم عما عداه، وإنما سمي مفهوماً، لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق أيضاً مفهوم، ومثاله قوله تعالى: "ومن قتله منكم متعمداً" (المائدة: ۹۵)، وقوله عليه السلام فى سائمة الغنم، الزكاة، (۲)، والثيب أحق بنفسها، من وليها، (۳)، ومن باع نخلة مؤبرة، فثمرتها للبائع (۴)، فتخصيص العمل بوجوب الجزاء به، يدل على نفى وجوب الجزاء، فى قتل الصيد خطأ، وهو أحد القولين لأهل العلم، وكذا تخصيص السوم والثيوبة والتأبير بهذه الأحكام، يدل على نفى الحكم عما عداها، ومن أمثله قوله تعالى: "ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات" (النساء: ۲۵). فتخصيص عدم نكاح الإمام بعدم الطول، يدل على أن واجد الطول، لا يجوز له نكاح الإمام، وفى الآية مفهوم أن أحدهما هذا، والثاني: لا ينكح إلا أمة مؤمنة، وغير ذلك من الأمثلة، (۵) ومفهوم المخالفة على أنواع كما سيجى، وهو بجميع أنواعه حجة الجمهور (أحمد ومالك والشافعى وأكثر أصحابهما، وأكثر المتكلمين) إلا مفهوم اللقب، وهو الحق عندى، وأنكرت طائفة منهم أبو حنيفة وأصحابه وغيرهم الجميع لأمر خمسة، ذكرها الغزالي فى المستصفى (۲/۲۰۴)، والموفق ابن قدامة فى روضة الناظر (۲/۲۰۴)، وقد أجاب عن بعضها الموفق فارجع إليها.

وذكر شمس الانمة السرخسى من الحنفية فى كتاب السير، أنه ليس بحجة فى خطابات الشرع، وأما فى مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة، وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية، فقال: هو حجة فى كلام الله ورسوله، وليس بحجة فى كلام المصنفين وغيرهم، كذا حكاه الزركشى. (ارشاد الفحول ص: ۱۵۷).

واحتج القائلون بالمفهوم بدلائل شتى، فصلها الغزالي وأجاب عن جميعها، وقال ابن قدامة: لنا (أى للقائلين بالمفهوم) دليلان: أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف، إنتفاء الحكم بدونه (أى بدون الشرط والوصف)، بدليل ما روى يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: ألم يقل الله تعالى: "ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتكم أن يفتكم الذين كفروا" (النساء: ۱۱۱)، فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته، رواه مسلم (۵)، فهماً من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف، وجوب الإتمام

(۱) روضة الناظرين وشرحها ۲/۲۰۲ (۲) ابوداود كتاب النكاح باب فى الثيب (۲۰۹۹) ۲/۵۷۸ (۳) روضة الناظرين وشرحها

۲/۲۰۲ (۳) المستصفى ۴/۱۹۰ (۵) كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة المسافرين وقصرها (۶۸۶) ۱/۴۷۸.



حال الأمن، وعجبا من ذلك، ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم: يقطع الصلاة الكلب الأسود، قال عبد الله بن الصلت لأبي ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألتني؟ فقال: الكلب الأسود شيطان، ففهماً من تعليق الحكم على الموصوف بالسواء، وانتفاء عما سواه، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب؟، فقال: لا يلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس (۱)، فلولاً أن تخصيصه المذكور بالذكر، يدل على إباحة لبس ما سواه، لم يكن جواباً للسائل، عما يجوز للمحرم لبسه، ثم ذكر الموفق الدليل الثاني مع الإيرادات الأربع، التي أوردتها منكرها المفهوم عليه، والجواب عنها مفصلاً، فعليك أن تراجعها.

أنواع مفهوم المخالفة، ذكر بعضها الغزالي والموافق ابن قدامة مختصرة، وذكرها مبسطة ليسهل عليك فهمها واقتناصها.

**النوع الأول:** مفهوم الصفة: وهي تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف، أي بذكر الإسم العام، ثم يعقب بصفة خاصة، فيكون مستدر كلاً لعمومه بخصوص الصفة، مبيناً أن المراد بعمومه المخصوص، نحو قوله عليه السلام: في الغنم السائمة، الزكاة، فالغنم اسم عام، يتناول السائمة والمعلوفة، فاستدر ك عمومه بخصوص صفة السائمة، وبين أنها المراد بعموم الغنم، وكذلك من باع نخلاً مؤبراً، فالنخل عام في المؤبر وغيره، فاستدر ك عمومه بخصوص المؤبر، وبين أنه المراد من عموم النخل، والمراد بالصفة عند الأصوليين: تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر، يختص ببعض معانيه، ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون به النعت فقط، وبمفهوم الصفة أخذ الجمهور.

**قال الشوكاني:** وهو الحق لما هو معلوم من لسان العرب، أن الشيء إذا كان له وصفان، فوصف بأحدهما دون الآخر، كان المراد به ما فيه تلك الصفة دون الآخر، وقال أبو حنيفة وأصحابه وبعض الشافعية والمالكية: أنه لا يؤخذ به ولا يعمل عليه، ووافقهم من أئمة اللغة الاخفش وابن فارس وابن جني، قال الشوكاني: وقد طول أهل الأصول الكلام على استدلال هؤلاء المختلفين لما قالوا به، وليس في ذلك حجة واضحة، لأن المبحث لغوي، واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة و عملهم به، معلوم لكل من له علم

(۱) مسلم كتاب الصلاة باب قدر ما يستر المصلى (۵۱۰) ۱/۳۶۱ (۲) بخارى كتاب الحج باب ما لا يلبس المحرم من الثياب ۲/۱۴۵ (۳) المستصفى ۲/۲۰۴ (۴) روضة الناظر ۲/۲۱۱.

بذلك. (ارشاد الفحول ص ۱۸۵).

**النوع الثاني:** مفهوم العلة: وهو تعليق الحكم بالعلة، نحو: حرمة الخمر لإسكارها، والفرق بين هذا النوع والنوع الأول، أن الصفة قد تكون على كإسكار، وقد لا تكون علة، بل متممة كالسوم، فإن الغنم هي العلة، والسوم هي متمم لها، قال الغزالي: والخلاف فيه وفي مفهوم الصفة واحدة (ارشاد الفحول ص: ۱۵۹).

**النوع الثالث:** مفهوم الشرط، أي التعليق على شرط، والشرط في اصطلاح المتكلمين: ما يتوقف عليه المشروط، ولا يكون داخلًا في المشروط ولا مؤثرًا فيه، وفي اصطلاح النحاة: ما دخل عليه أحد الحرفين، إن أو إذا، أو ما يقوم مقامهما، يدل على سببية الثاني، وهذا هو الشرط اللغوي، وهو المراد هنا، لا الشرعي ولا العقلي، نحو قوله تعالى: "وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن" (الطلاق: ۶)، فإنه يفيد انتفاء الوجود عند انتفاء الحمل، وهو مفهوم الشرط، وقد قال به القائلون بمفهوم الصفة، ووافقهم على القول به بعض من خالف في مفهوم الصفة، ورجح المحققون من الحنفية المنع، واختاره الغزالي وبسط الكلام في المنع والجواب عن القول به.

**قال الشوكاني:** وقد بالغ إمام الحرمين في الرد على المانعين، ولا ريب أنه قول مردود، وكل ما جاؤا به، لا تقوم به الحجة، والأخذ به معلوم من لغة العرب والشرع، فإن من قال لغيره: إن أكرمتني أكرمتك، ومتى جئتني أعطيتك، فهم منه أنه لا يستحق الإكرام والإعطاء، عند إكرامه المتكلم ومجيئه إليه، وذلك مما ينبغي أن يقع فيه خلاف، بين كل من يفهم لغة العرب، وإنكار ذلك مكابرة، وأحسن ما يقال لمن أنكره عليك بتعلم لغة العرب، فإن إنكارك لهذا، يدل على أنك لا تعرفها انتهى. (ارشاد الفحول: ۱۵۹).

**النوع الرابع:** مفهوم العدد: وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص، فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائدًا كان أو ناقصًا، وتحقيق الكلام فيه، أن الحكم إذا قيد بعدد مخصوص، كان منه ما يدل على ثبوت الحكم، فيما زاد على ذلك العدد بطريق الأولى، ولا يدل على ثبوته فيما نقص عنه، ومنه ما هو بضد ذلك والأول كحديث: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث" (۱) دل بطريق الأولى على أن ما زاد على القلتين لا يحمل الخبث، ولم يدل على ذلك فيما دون القلتين. ومثال الثاني: إذا قيل اجلدوا الزاني مائة، دل بطريق الأولى على وجوب جلد تسعين، وما قبلها من مقادير العدد، لدخوله في المائة، بدلالة التضمن، ولم

يدل على الزيادة على المائة، فما لم يدل على التقييد بطريق الأولى، كالناقص عن القلتين والزائد عن مائة سوط، هو محل النزاع في مفهوم العدد، لأن ما يفهم بطريق الأولى، يكون من باب مفهوم الموافقة، فلا يتجه فيه الخلاف، وقد ذهب إلى العمل بمفهوم العدد الشافعي، كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبري والماوردي وغيرهم، ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن أحمد بن حنبل، وبه قال مالك وداود الظاهري، وبه قال صاحب الهداية من الحنفية، ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة.

**قال الشوكاني:** والحق ما ذهب إليه الأولون، والعمل به معلوم من لغة العرب ومن الشرع، فإن من أمر بأمر وقيد به بعد محصور: فراد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه، فأنكر عليه الأمر الزيادة أو النقص، كان هذا الإنكار مقبولا، عند كل من يعرف لغة العرب، فإن ادعى المأمور أنه قد فعل ما أمر به، مع كونه نقص عنه أوزاد عليه، كانت دعواه هذا مردودة عند كل من يعرف لغة العرب. (ارشاد الفحول ص: ۱۵۹).

**النوع الخامس:** مفهوم الغاية: وهو مد الحكم إلى غاية بصيغة إلى أو حتى، ومعناه عند من يقول به، أن حكم ما بعدها يخالف عما قبلها، كالحل بعد نكاح زوج وغيره في قوله تعالى: "فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" (البقرة: ۳۰) وأن لا صيام بعد دخول الليل، في قوله عز وجل: "ثم أتموا الصيام إلى الليل" (البقرة: ۱۸۷)، وإلى العمل به ذهب الجمهور، وبه قال بعض من لم يعمل بمفهوم الشرط كالغزالي، وبسط الكلام في تقريره، وكذا الموفق ابن قدامة.

**قال القاضي في التقريب:** صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحرف الغاية، يدل على انتفاء الحكم عمار وراء الغاية، قال: ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية، وهذا من توقيف اللغة معلوم، فكان بمنزلة قولهم: تعليق بالغاية، موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها انتهى. قال الشوكاني: ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من الحنفية والآمدي، ولم يتمسكوا بشئ يصلح للتمسك به قط، بل صمموا على منعه، طرداً لباب المنع من العمل بالمفاهيم، وليس ذلك بشئ، (ارشاد الفحول ص: ۱۵۹).

**النوع السادس:** مفهوم اللقب: وهو تعليق الحكم بالاسم العلم، نحو قام زيد، أو اسم النوع، نحو: في الغنم زكاة، فالأول عند القائلين بمفهوم اللقب: دل على نفى القيام عن غير زيد، والثاني: دل على نفى الزكاة عن غيرها، قال ابن قدامة: أنكره الأكثرون، وهو الصحيح، لأنه يفضي إلى سد باب القياس، وأن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا، تمنع جريانه في غيرها، ولا فرق بين كون الاسم مشتقاً كالطعام، أي فإنه مشتق من



الطعم أو غير مشتق كأسماء الأعلام. انتهى (روضة الناظر ۲/۲۲۵).

**قال الشوكاني** بعد ذكر من ذهب إلى العمل به مطلقاً: وحكى ابن برهان في الوجيز، التفصيل عن بعض الشافعية، وهو أنه يعمل به في أسماء الأشخاص، وحكى ابن حمدان وابو يعلى من الحنابلة تفصيلاً آخر، وهو العمل بما دلت عليه القرينة دون غيره، قال الشوكاني: والحاصل أن القائل به كلاً أو بعضاً، لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية، و معلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيداً، لم يقتض أنه لم ير غيره قطعاً، وأما إذا دلت القرينة على العمل به، فكذلك ليس إلا القرينة، فهو خارج عن محل النزاع. (ارشاد الفحول: ۱۶۰).

**النوع السابع:** مفهوم الحصر وهو أنواع: أقواها "ما" و"إلا"، نحو: قال إلا زيد، وقد وقع فيه الخلاف، هل هو من قبيل المنطوق أو المفهوم؟، ذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم، قال الشوكاني: وهو الراجح، والعمل به معلوم من لغة العرب، ولم يأت من لم يعمل به بحجة مقبولة، ثم الحصر بإنما، وهو قريب مما قبله في القوة، قال الكيا الطبري: وهو أقوى من مفهوم الغاية، وقد نص عليه الشافعي في الأم، وصرح هو وجمهور أصحابه أنها في قوة الإثبات والنفي بما وإلا، وقد وقع الخلاف هل هو منطوق أو مفهوم؟، والحق أنه مفهوم، وأنه معمول به، كما يقتضيه لسان العرب، ومثاله قوله عليه السلام: "إنما الولاء لم اعتق" (۱).

ثم حصر المبتدأ في الخبر، وذلك بأن يكون معرفاً باللام أو الاضافة، نحو: العالم زيد، وصديقي عمرو، فإنه يفيد الحصر، إذ المراد بالعالم وصديقي، هو الجنس، فيدل على العموم، إن لم تبين هناك قرينة، تدل على العهد، فهو يدل بمفهومه على نفي العلم عن غير زيد، ونفي الصداقة عن غير عمرو، وذلك أن الترتيب الطبيعي، أن يقدم الموصوف على الوصف، فإذا قدم الوصف على الموصوف معرفاً باللام أو الاضافة، أفاد العدول مع ذلك التعريف، إن نفي ذلك الوصف عن غير الموصوف مقصود للمتكلم، وقيل إنه يدل على ذلك بالمنطوق، قال الشوكاني: والحق أن دلالة مفهومية لا منطوقية، وإلى ذلك ذهب جماعة من الفقهاء والأصوليين، ومنهم إمام الحرمين الجويني والغزالي، وأنكر جماعة منهم القاضي أبو بكر الباقلاني والآمدي وبعض المتكلمين (ارشاد الفحول ص: ۱۶۰)، ومن أمثلته: "تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم" (۲) "والشفعة فيما لم يقسم" (۳) وقد بسط الكلام على هذه الأنواع الثلاث الموفق ابن قدامة في روضة الناظر

(۱) بخارى كتاب العتق باب ما يجوز من شروط المكاتب ۱۲۷/۳، مسلم كتاب العتق باب انما الولاء لم اعتق (۵۰۴) ۱۱۴۱/۲.

(۲) ترمذى كتاب الصلاة باب ما جاء في تحريم الصلاة وتحريمها (۲۳۸) ۳/۲ (۳) بخارى كتاب الشفعة باب الشفعة فيما لم يقسم ۴۷/۳.

(۲/۲۱۷)، والغزالی فی المستصفی (۲/۲۰۷) فارجع الیہا، والكلام فی تحقیق أنواع الحصر محرر فی علم البیان، وله صور كثيرة من تتبعها من مؤلفاتهم، ومن مثل الكشف للزمخشري وما هو على نمطه، وجدها تزيد على خمسة عشر نوعاً.

**النوع الثامن:** مفهوم الحال، أى تقييد الخطاب الحال، قال الشوكاني: وقد عرفت أنه من جملة مفاهيم الصفة، لأن المراد الصفة المعنوية لا النعت، وإنما أفردناه بالذكر تكميلاً للفائدة، قال ابن السمعاني: ولم يذكره المتأخرون، لرجوعه إلى الصفة وقد ذكره سليم الرازي في التقریب وابن فورک. (ارشاد الفحول ص: ۱۶).

**النوع التاسع:** مفهوم الزمان، كقوله تعالى: "الحج أشهر معلومات" (البقرة: ۱۹۷، قوله: "إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة" (الجمعة: ۹)، وهو حجة عند الشافعي كما نقله الغزالي، وهو في التحقيق داخل في مفهوم الصفة، باعتبار متعلق الظرف المقدر، كما تقرر في علم العربية.

**النوع العاشر:** مفهوم المكان، نحو: جلست أمام زيد، وهو حجة عند الشافعي كما نقله الغزالي وفخر الدين الرازي، ومن ذلك لو قال: بع في مكان كذا، فإنه يتعين، وهو أيضاً راجع إلى مفهوم الصفة، لما عرفت في النوع الذي قبله.

## شروط القول بمفهوم المخالفة، وهو الجواب فى الأصل عن السؤال:

**الأول:** أن لا يعارضه ما هو أرجح منه، من منطوق أو مفهوم موافقة، وأما إذا عارضه قياس، فلم يجوز القاضى أبوبكر الباقلانى ترك المفهوم به، مع تجويزه ترك العموم بالقياس، كذا قال، ولا شك أن القياس المعمول به، يخصص عموم المنطوق، وإذا تعارضاً على وجه لا يمكن الجمع بينهما، وكان كل واحد منهما معمولاً به، فالمجتهد لا يخفى عليه الراجح منهما من المرجوح، وذلك يختلف باختلاف المقامات، وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له.

**قال شارح اللمع:** دليل الخطاب إنما يكون حجة، إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه، كالنص والتنبيه، فإن عارضه أحدهما سقط، وإن عارضه عموم صح التعلق، بعموم دليل الخطاب على الأصح، وإن عارضه قياس جلى قدم القياس، وأما الخفى فإن جعلناه حجة كالنطق، قدم دليل الخطاب، وإن جعلناه كالقياس، فقد رأيت بعض أصحابنا يقدمون كثيراً القياس فى كتب الخلاف، والذي يقتضيه المذهب منهما متعارضان انتهى، (ارشاد الفحول ص: ۱۵۷).

**فقلت:** ومثاله ما قال جرير بن عبد الله يوم مات المغيرة بن شعبة، قام فحمد الله وأثنى عليه، وقال: عليكم باتقاء الله تعالى وحده لا شريك له، والوقار والسكينة حتى يأتاكم أمير الخ (رواه البخارى)، فإن ظاهره يقتضى أن لا يكون بعد إتيان الأمير الإتياء والوقار والسكون، لأن حكم ما بعد حتى - التى للغاية - خلاف ما قبل، لكن يقال: إن الإتياء والوقار والسكون عند إتيان الأمير يلزم بالطريق الأولى، لأن شرط اعتبار مفهوم المخالفة فقد ان مفهوم الموافقة، وإذا اجتمعا يقدم المفهوم الموافق على المخالف.

**الشرط الثانى:** أن لا يكون المذكور قصد به الإمتنان، كقوله تعالى: "لتأكلوا منه لحماً طرياً" (النحل: ۱۴)، فإنه يدل على منع أكل ما ليس بطرى.

**الشرط الثالث:** أن لا يكون المنطوق خرج جواباً عن سؤال متعلق بحكم خاص وحادثة خاصة بالمذكور، هكذا قيل ولا وجه لذلك، فإنه لا اعتبار بخصوص السبب ولا بخصوص السواء، وقد حكى القاضى ابو يعلى فى ذلك احتمالين، قال الزركشى: ولعل الفرق يعنى بين عموم اللفظ وعموم المفهوم، أن دلالة المفهوم ضعيفة، تسقط بأدنى قرينة، بخلاف اللفظ العام، قال الشوكانى: وهذا فرق قوى، لكنه إنما يتم فى المفاهيم التى دلالتها ضعيفة، أما المفاهيم التى دلالتها قوية، قوة تلحقها بالدلالات اللفظية فلا، قال: ومن



أمثلته قوله تعالى: "لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة" (آل عمران: ۱۳۰)، فلا مفهوم للأضعاف، لأنه جاء على النهي، عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال، كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول: إما أن تعطى وإما أن تربى، فيتضاعف بذلك، أصل دينه مراراً كثيرة، فنزلت الآية على ذلك. (ارشاد الفحول: ۱۵۸)

**الشرط الرابع:** أن لا يكون المذكور قصده التفخيم وتأکید الحال، كقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد" الحديث، (۱) فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتفخيم الأمر.

**الشرط الخامس:** أن يذكر مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: "ولا تبashروهن وأنتم عاكفون فى المساجد" (البقرة: ۱۸۷)، فإن قوله "فى المساجد" لا مفهوم له، لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقاً.

**الشرط السادس:** أن لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: "والله على شئ قدير" للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن وليس بشئ، فإن المقصود بقوله "على كل شئ" التعميم.

**الشرط السابع:** أن لا يعود على أصله، الذى هو المنطوق بالأبطال، أما لو كان كذلك فلا يعمل به.

**الشرط الثامن:** أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب والعادة، كقوله تعالى: "وربائبكم اللاتى فى حجوركم" (النساء: ۲۳)، فإن الغالب كون الربائب فى الحجور، فقيده لذلك، لا لأن حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه، ونحو ذلك كثير فى الكتاب والسنة، مثل قوله: "وإن خفتن شقاق بينهما" (النساء: ۳۵)، ومثل قوله عليه السلام: "أیما امرأة نكحت بغير إذن ولیها"، لأن الباعث على التخصيص العادة، لأن الخلع لا یجرى إلا عند الشقاق، والمرأة لا تنكح نفسها إلا إذا أبى الولی.

**الشرط التاسع:** أن لا يظهر للتخصيص غرض، سوى اختصاص الحكم، كقوله تعالى: "كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى" (البقرة: ۱۷۸)، فإنه دل بمنطوقه على أن القاتل یقتل، بمقابلة من قتله، عند وصفیهما حرية وعبدية وأنوثة، ودل بمفهومه على أن القاتل لا یقتص، عند اختلاف الصفة بینہ وبين المقتول، لكن یقال إن الآية وأن دلت على مشروعية القصاص عند تحقق المساواة، لكنها لا

تدل علی انتفاء المشروعية عند اختلاف الأوصاف، لأن القول بالمفهوم عند القائلين به، إنما يعتبر حيث لم يظهر للتقييد فائدة، سوى الدلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، وههنا قد تحقق فائدة، وهي إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية، من أنهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر، بمجرد كونه من قبيلة القاتل، من غير أن يكون له مدخل في القتل، فتخصيص حكم الاقتصاص بالحر القاتل والعبد القاتل والأنثى القاتلة، لنلا يتعدى ذلك الحكم إلى غير القاتل، ومنع مالك والشافعي عن قتل الحر بالعبد ليس مبنياً على هذا، بل على التمسك بالحديث والقياس على الأطراف.

س: کیا آں محترم کی نظر میں کوئی ایسی کتاب ہے، جس میں حروف تہجی کے اعتبار سے اصحاب کی مرویات صحیحہ تفصیل ابواب لکھی گئی ہوں؟ مثلاً: ابو ہریرہ سے جتنی روایتیں ہیں تفصیل ابواب لکھی گئی ہوں، ابن عمر ابن عباس وغیرہما، اور وہ تمام اصحاب کرام جن کے ناموں یا کنیتوں کی ابتدا الف سے ہوتی ہو، ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ روایتیں بترتیب ابواب فقہی مرقوم ہوں۔ اسی طرح وہ تمام اصحاب کرام جن کے ناموں یا کنیتوں کی ابتدا ”با“ سے ہو۔ پھر وہ جن کی ابتدا ”تا“ سے فقہس البواقی۔

اگر جناب کی نظر میں کوئی ایسی کتاب ہو، تو اس کے نام اور اس کے مقام سے مطلع فرمائیں۔ کیا پٹنہ خدا بخش لائبریری میں ایسی کتاب موجود ہے؟۔

ج: ایسی کتاب جس میں احادیث نبویہ، صحابہ کرام کے اسماء میں حروف تہجی، یا ان کے تقدم فی الاسلام، یا شرف نسب کا لحاظ رکھتے ہوئے ترتیب اور جمع کی جائیں اس کو باصطلاح محدثین مسند کہتے ہیں، کہ اس میں احادیث ابواب فقہیہ کی ترتیب پر نہیں جمع کی جاتیں، اس لئے وہ محبوب نہیں ہوتی ہیں۔ ایسی مسند جو مصنف بھی ہو، میرے ناقص علم میں دو ہیں:

(۱) مسند أبو العباس السراج محمد بن اسحاق بن ابراهيم الحافظ النيسافوري المتوفى ۳۱۳ھ، وهو على الأبواب، ذكره ابن حجر في المعجم.

(۲) مسند الإمام أبي عبد الرحمن بقى بن مخلد القرطبي الحافظ المتوفى ۷۷۲ھ، قال ابن حزم: روى فيه من ألف وثلثمائة صحابي ونيف، ورتبه على أبواب الفقه، فهو مسند و مصنف، ليس لأحد مثله“ انتھی (كشف الظنون ۲/۴۲۱)۔

آخر الذکر کا ایک قلمی نسخہ جرمنی کے مشہور عالم کتب خانہ میں موجود ہے (مقدمہ تحفۃ الاحوزی ص ۱۶۳)، ہو سکتا ہے ان کے علاوہ اور رسائید بھی مصنف علی الابواب الفقہیہ ہوں، لیکن مجھ کو ان کا علم نہیں۔ وانا أشکر من یخبرنی بمثل تلك المسانید۔ کتب خانہ

خدا بخش خاں کی فہرست میری نظر کے سامنے نہیں ہے۔ (مصباح ہستی)

س: تحریق احادیث کے واقعات حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونوں کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ روایت اور درایت ان کی کیا حیثیت ہے؟۔

ج: حضرت ابوبکر سے منسوب واقعہ کو امام حاکم نے اپنی سند سے اس طرح روایت کیا ہے: "عن القاسم بن محمد قال: قالت عائشة: جمع أبي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت خمسمائة حديث، فبات ليلة يتقلب كثيراً، قالت: فغممني، فقلت: تتقلب لشكوى أو لشيء بلغك، فلما أصبح، قال: أي بنه هلمى الأحاديث التي عندك، فجننته بها، فدعا بنار فأحرقها، وقال: خشيت أن أموت وهي عندك، فيكون فيها أحاديث عن رجل ائتمنته ووثقت به، ولم يكن كما حدثني، فأكون قد تقلدت ذلك" (كنز العمال، تذكرة الحفاظ ۵/۱)۔

اس روایت کی سند میں ایک راوی علی بن صالح المدنی واقع ہیں۔ جن پر اس روایت کا مدار ہے، اور وہ مستور اور غیر معروف الحال ہیں۔ قال بن كثير: "علي بن صالح لا يعرف" انتهى، وقال في التحرير وشرحه: "ومثله أي الفاسق المستور، وهو من لم تعرف عدالته ولا فسقه، في القول الصحيح، فلا يكون خبره حجة، حتى تظهر عدالته"۔

معلوم ہوا کہ یہ واقعہ روایت ناقابل اعتماد ہے اور اگر بالفرض صحیح بھی ہو، ان لوگوں کے لئے جو حدیث کو حجت و دین نہیں مانتے کچھ مفید نہیں۔ تحریق کی وجہ حضرت صدیق اکبر نے خود ہی بیان فرمادی ہے: "وهي خشية أن يكون الذي حدثه وهم، فكره تقلد ذلك"۔ تحریق کی وجہ یہ نہیں تھی کہ خارجیوں کی طرف وہ حدیث کو حجت شرعی نہیں سمجھتے تھے۔ بلکہ ان کو اس مجموعہ پر اطمینان و اعتماد نہیں تھا اس لئے اس کا باقی رکھنا۔۔۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب واقعہ طبقات ۵/۱۸۸ بن سعد میں بایں لفظ مروی ہے: "قال القاسم بن محمد: إن الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب، فانشد الناس أن يأتوه بها، فلما أتوه بها، أمر بتحريقها"۔

یہ حکایت بھی ناقابل التفات ہے۔ قاسم بن محمد نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ پایا ہی نہیں۔ ان کی پیدائش ۳۶ھ میں ہوئی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۲۳ھ میں شہید کئے گئے۔ اس طرح قاسم بن محمد حضرت عمر کی شہادت کے ۱۳ برس بعد عالم وجود میں آئے، پس یہ حکایت سلسلہ سند کے انقطاع یعنی: ارسال کی وجہ سے مردود و ناقابل قبول ہے۔

(مصباح ہستی)

س: درج ذیل اثر سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان کرنے کی لوگوں کو ممانعت کر دی تھی۔



سند اُس کی کیا حیثیت ہے اور اس کا کیا جواب ہے؟

”ومن مراسیل ابن ابی ملیکۃ، أن الصدیق جمع الناس بعد وفاة نبیہم فقال: إنکم تحدثون عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أحادیث تختلفون فیہا، والناس بعد کم أشد اختلافًا، فلا تحدثوا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیئًا، فمن سألکم فقولوا: بیننا وبينکم کتاب اللہ، فاستحلوا حلالہ وحرّموا حرامہ“.

ج: اس اثر کو امام دہبی نے تذکرۃ الحفاظ (۲/۱) میں بلا سند ذکر کیا ہے، قطع نظر اس سے خود انہوں نے اس کے مرسل ہونے کی تصریح کر دی ہے، اس لئے یہ بھی غیر معتبر و ناقابل التفاف ہے، اور اگر اس کو ثابت تسلیم کر لیا جائے تو بھی خوارج کے لئے جو حدیث کو حجت شرعی نہیں مانتے۔ مفید نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا مقصد روایت حدیث اور حدیث پر عمل کرنے سے روکنا نہیں تھا، بلکہ اس معاملہ میں تحقیق و احتیاط پر آمادہ کرنا مقصود تھا۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں:

”وکان أبو بکر أول من احتاط فی قبول الأخبار، ثم ذکر الذہبی قصۃ توریثہ الجدة بمادوی المغیرۃ بن شعبۃ من الحدیث، بعد ما شہد محمد بن مسلمۃ، بمثل الثبوت فی الأخبار والتحری، لا سد باب الروایۃ، ألا تراہ لما نزل بہ أمرأ الجدة، ولم یجدہ فی کتاب اللہ، کیف سأل عنہ فی السنن، فلما أخبرہ الثقة، ما اکتفی حتی استظهر ثقة آخر، ولم یقل حسبنا کتاب اللہ، كما تقولہ الخوارج“ انتہی، (تذکرۃ الحفاظ ۲/۱)۔  
(مصباح ہستی)

س: ”عن سلمی، قالت: دخلت علی أم سلمۃ وهی تبکی، فقلت: مات بکیک؟، قالت: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی فی المنام، وعلی رأسہ ولحیتہ التراب، فقلت: مالک یا رسول اللہ! قال: شہدت قتل الحسین آنفا، رواہ الترمذی، وقال: هذا حدیث غریب“ (مشکوٰۃ) (۱) یہ حدیث روایت اور داریت کیسی ہے؟ کیا حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا یہ خواب سچا ہے؟

فضل الدین ہوشیار پور دوسوہ

ج: یہ حدیث روایت سخت ضعیف و ناقابل اعتبار بلکہ مردود ہے۔ کیونکہ سلمی الکبریٰ مجہول الذات والحال ہیں۔ اور مجہول العین کی روایت بالاتفاق غیر مقبول ہے، اور اگر بالفرض قابل التفات ہو بھی، تو حدیث: ”من رآنی فی المنام فقد رآنی أوفقد رآنی الحق“ (۱) کی رو سے، اگرچہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آپ ﷺ کی ہی صورت مثالی دیکھی تھی، لیکن چونکہ یہ محض ایک خواب ہے،

(۱) ترمذی کتاب المناقب، باب مناقب الحسن والحسین (۳۷۷/۵)، مشکوٰۃ المصابیح کتاب المناقب باب مناقب اصل البيت (۶۱۵۷) ۳/۷۳۷ (۲) البخاری کتاب التعبير باب من رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المنام ۷۱/۸.

اس لئے اس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا، اور نہ کسی مسئلہ پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

لأن ما أخبرنا به النبي صلى الله عليه وسلم هو رؤيته، ولم يخبرنا بأنه يقول للراني ويكلمه أيضا، فلا ندعى أنه قال في الواقع ولا نخطبه، ولا أنه انتقل من مكانه، ولا أنه أحاط علمه الشريف بذلك البتة، وإنما الله أراه إياه لحكمة علمها، فما ثبت عنه يقظة، لا يترك بما رأى مناما، وأيضا النائم ليس على يقين من كلامه، ولا من كلام تلك الصورة المرئية، وليست تلك صورة بصرية، بل رؤيا حلمية، وأكثر الناس لا يعرفون حقيقتها، فلا يؤخذ بها، وأيضا يشترط في الاستدلال به، أن يكون الراوي ضابطاً عند السماع، والنوم ليس حال الضبط پس اس حدیث سے سالانہ اظہار رنج و غم اور حزن و ملال پر استدلال انتہائی جہالت ہے۔

(محدث دہلی)

س: (۱) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے کوئی ابو شحمہ نامی فرزند تھے۔ ☆

(۲) اثبات میں جواب ہو تو کیا یہ قصہ بقول مرشد مصنفہ (زین الدین مخدوم) منشی، ذکر الموت، تاریخ الخمیس، الریاض النضرہ، حیاۃ الحیوان الکبریٰ، تاریخ ابن قتیبہ، قصہ ابو شحمہ (اردو)، قصہ ابو شحمہ (عرب تامل) و اکثر کتب۔ کسی عورت سے زنا بالجبر کے ارتکاب جرم پر، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے از روئے شرع حد زنا جاری کیا، جس میں ان کی موت واقع ہوئی۔ صحیح ہے؟

(۳) بقول اکثر علماء یہ قصہ شیعہ (رافضی) کی افترا پردازی ہے، تاکہ وہ لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مورد لعن و طعن قرار دے کر اپنی فطری عداوت کا ثبوت دیں۔

(۴) اگر اہل تشیع کی افترا پردازی ہو، تو یہ قصہ کس زمانہ میں وقوع پذیر ہوا؟

(المستفتی محمد شرف الدین عفی عنہ داس)

ج: (۱) بے شک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک فرزند ابو شحمہ نامی تھے۔ ان کا نام عبد الرحمن الاوسط ہے، چوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تین صاحبزادوں کا نام عبد الرحمن ہے اس لئے بغرض امتیاز بڑے لڑکے کو عبد الرحمن الاکبر، اور منجملے لڑکے کو عبد الرحمن الاوسط (جن کی کنیت ابو شحمہ ہے)، اور چھوٹے لڑکے کو عبد الرحمن الاصغر کہتے ہیں۔ (الاستیعاب فی معرفة الأصحاب لا بن عبد البر ۴/۲، والإصابة فی تمييز الصحابة ۴/۳، و أسد الغابة فی معرفة الصحابة ۳/۲۱۳)۔

☆ اس تحریر میں عربی عبارتوں کا اردو ترجمہ مدیر مصباح حضرت مولانا عبد الجلیل رحمانی رحمہ اللہ نے افادہ عام کی غرض سے کردیا تھا۔

(۲) حضرت ابو ثعمہ کے زنا بالجبر کا قصہ اور اس ارتکاب حرام پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حد جاری کرنے کا قصہ بالکل جھوٹا، باطل، گھڑا ہوا، بناوٹی ہے۔ اس قصہ کی کوئی اصلیت نہیں ہے، یہ ایک بازاری گپ ہے۔

(۳) میرے خیال میں یہ قصہ رد افض کا گھڑا اور بنایا ہوا نہیں ہے، بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دشمنوں، اور دوستوں دونوں نے مل کر اس قصہ کو گھڑا ہے، بلکہ وجدان تو یہ کہتا ہے کہ یہ صرف ان صوفیوں اور داستان گو واعظوں کی گھڑی ہوئی کہانی ہے، جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی محبت میں، ان کی حق گوئی، عدل پروری، انصاف پسندی، خشیت الہی، عمل بالقرآن، اجراء حدود الہیہ میں شدت، تصلب فی الدین، دین کے معاملہ میں لومتہ لائم سے بے خوئی، اور عزیز و اجنبی کے ساتھ ان کے یکساں برتاؤ ظاہر کرنے کے لئے، یہ لمبی داستان وضع کی ہے۔ تاکہ شیعیان علی اور دشمنان فاروق تبرا یوں کے مقابلہ میں حضرت عمر کی عظمت و شان نمایاں کریں۔ اپنے خیال میں اس نیک مقصد (اظہار منقبت عمر) کے لئے انہوں نے ایک درد انگیز رقت آمیز حکایت وضع کر ڈالی، جس سے شیعیان علی کو بھی ایک گونہ فائدہ پہونچ گیا یعنی: یہ کہ نعوذ باللہ عمر فاروق کی اولاد فاسق و فاجر تھی اور مثل مشہور ہے: الولد سر لایبہ، والإنا یترشع بمافیہ۔

یہ قصہ اس زمانہ میں گھڑا گیا ہے جب خلافت بنو امیہ اور اس کے بعد کے دور میں، شیخین رضی اللہ عنہما کے خلاف سب و شتم، لعن و طعن کا دروازہ کھل گیا تھا، اور فریقین نے ایک دوسرے کے بزرگوں کو برا بھلا کہنا اور اپنے بزرگوں کی منقبت بیان کرنا، ایک دینی کام تصور کر لیا تھا، اور محبان فاروق کا ان کے متعلق مظہر منقبت اور رقت انگیز حکایت گھڑ لینا کچھ بھی مستبعد نہیں ہے، جب کہ محبان رسول زہدوں اور صوفیوں اور داستان گو، اعظموں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بے شمار حدیثیں گھڑ کر ان کی طرف منسوب کر دیں۔

اس قصہ کو تمام محقق اور معتبر ائمہ دین نے بالاتفاق بناوٹی قرار دیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر صاحب فتح الباری شرح صحیح بخاری اپنی کتاب: الإصابة فی تمیز الصحابة من حروف السین فی القسم الثانی) میں لکھتے ہیں:

”أبو شحمة بن عمر بن الخطاب: جاء فی خبر واه، ان أباه جلدہ فی الزنا، فمات، ذکرہ الجوزقانی، انتہی۔“

”ابو ثعمہ بن عمر بن الخطاب کے متعلق جو واقعہ مروی ہے کہ عمر فاروق نے زنا کے جرم میں، ان پر حد قائم کی، جس سے ابو ثعمہ کا انتقال ہو گیا، یہ روایت بالکل ناقابل اعتبار ہے۔“

اور علامہ سیوطی اللآلی المصنوعة فی الأحادیث الموصوعة ۱۰۴/۲ میں پہلے سعید بن مسروق کے طریق سے اس قصہ کو مختصر طور پر ذکر کر کے لکھتے ہیں:

”موضوع و وضعه القصاص، وفي الإسناد من هو مجهول، وسعيد بن مسروق من أصحاب الأعمش، فأین هو وحمزة“ انتہی۔“



”یہ قصہ من گھڑت ہے، افسانہ سراؤں نے گھڑ لیا ہے، اس روایت کی سند میں بہت سے مجہول راوی ہیں۔“

پھر مجاہد بن عباس کے طریق سے بروایت شیرویه بن شہر یاردیلی تقریباً دو صفحہ میں اس قصہ کو لکھ کر یہ تحریر فرماتے ہیں:

”موضوع فیہ مجاہیل، قال الدار قطنی: حدیث مجاہد عن ابن عباس فی حدیث أبی شحمة لیس بصحیح، وقد روی من طریق عبدالقدوس بن الحجاج عن صفوان عن عمر، و عبدالقدوس کذاب یضع، و صفوان بینہ، و بین عمر رجال“ انتھی۔

”اس واقعہ کی کوئی اصلیت نہیں۔ دارقطنی نے کہا ہے کہ ابو شحمة کا واقعہ جھوٹا ہے۔“

اور علامہ محمد طاہر فتنی تذکرۃ الموضوعات (۱۰۸) اور خاتمہ مجمع البحار ۳/۵۱۷ میں لکھتے ہیں:

”حدیث أبی شحمة ولد عمر رضی اللہ عنہ و زناہ، و إقامة عمر علیہ الحد و موته، بطولہ لا یصح، بل وضعه القصاص“ انتھی۔

”عمر فاروق کے بیٹے ابو شحمة کا یہ واقعہ کہ زنا کے جرم میں عمر بن الخطاب نے ان پر حد قائم کی، جس سے ان کی موت واقع ہوئی، بالکل جھوٹا قصہ ہے۔“

اور علامہ شوکانی الفوائد المجمعہ ص: ۱۲۵ میں لکھتے ہیں:

”حدیث عمر أقام الحد علی ولدہ، یکنی ابا شحمة بعد موته فی قصة طويلة موضوع“ انتھی

”ابو شحمة: عمر کے بیٹے کے ارتکاب زنا کا قصہ جھوٹا ہے۔“

المعارف لابن قتیب ابو شحمة کے زنا بالجبر اور حد جاری کئے جانے کا قصہ قطعاً مذکور نہیں ہے۔ اس لئے اس کا حوالہ دینا فریب دہی ہے۔ ”تاریخ الخلفاء“ ص ۲۸۰ میں زنا بالجبر اور حد جاری کئے جانے کا قصہ شیرویه بن شہر یاردیلی کی ”کتاب المنشی“ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔ اور ”الریاض النضرہ“ میں بھی انہی دلیلی کی ”المنشی“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ دلیلی وغیرہ کا یہ روایت کردہ قصہ باطل اور جھوٹا ہے۔ ”طبقات ابن سعد“ میں بھی زنا کرنے اور حد جاری کئے جانے کی حکایت مذکور نہیں ہے۔

اس قصہ کے متعلق صرف اس قدر صحیح ہے کہ خلافت فاروقی میں جب حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ مصر کے گورنر تھے، ابو سروعہ بدری صحابی اور ابو شحمة عبدالرحمن الاوسط بغرض جہاد مصر گئے۔ ان دونوں بزرگوں نے ایک رات نبیز نوش کیا (کھجور یا کشمش پانی میں بھگو دیا کرتے اور جب اس کی مٹھاس پانی میں آجاتی اور پانی شربت کی طرح میٹھا ہو جاتا تو اس کو بغیر جوش دئے ہوئے، قبل اس کے کہ اس میں نشہ پیدا ہو، شربت کی جگہ استعمال کرتے۔ اس کو باصطلاح شرع ”نبذ“ کہتے ہیں۔ اور شرعاً اس کے استعمال میں جب تک اس میں سکر کا احتمال نہ ہو، کوئی کراہت نہیں ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بار بار ایسی نبیز یعنی: یہ شربت نوش فرمایا ہے

(ابوداود وغیرہ)۔

ان دونوں بزرگوں نے اس ”نبیذ“ کو غیر مسکر سمجھ کر استعمال کر لیا۔ پینے کے بعد معلوم ہوا کہ نبیذ دیر کی تھی، اور اس میں اسکار کی شان پیدا ہو گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ دونوں بزرگوں نے دیدہ و دانستہ قصد آئندہ اور چیز استعمال نہیں کی تھی، بلکہ غلطی اور بے احتیاطی سے اس نبیذ کو جس میں اسکار کا اثر آ گیا تھا، غیر مسکر سمجھ کر استعمال کیا تھا، اس بنا پر وہ شرعاً مستحق و مستوجب حد شرب خمر نہیں تھے۔ اس کو تا ہی اور بے احتیاطی پر صرف توبہ و ندامت کافی تھی۔ لیکن ان دونوں بزرگوں نے اپنے کمال ورع و تقویٰ کی بنا پر اپنے نفس کو تنبیہ دینے اور اس بے احتیاطی کے جرم سے پاک ہونے کے لئے گورز مصر کے سامنے اپنے کو پیش کر دیا، اور اپنے اوپر شراب کی حد جاری کئے جانے پر اصرار کیا۔ گورز مصر نے محض ان کے اصرار کا خیال، اپنے مکان کے احاطہ میں، جہاں ہر مسلم و غیر مسلم پر حد شرعی جاری کرتے تھے، شراب کی حد دونوں بزرگوں پر جاری کر دی۔ شدہ شدہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہو گیا، دربار خلافت سے گورز مصر کو اس مضمون کی تہدید آمیز چٹھی پہونچی کہ تم نے عبدالرحمن کے ساتھ یہ رعایت کیوں کی یعنی: اپنے گھر میں حد کیوں جاری کی؟، عام مسلمانوں کی طرح بر ملا حد جاری کرنا چاہئے تھا۔ عبدالرحمن کو فوراً میرے پاس روانہ کرو۔ جب یہ مدینہ پہونچے تو حضرت عمر نے اس غفلت اور بے احتیاطی پر تنبیہ کرنے کے لئے، جو ان سے نبیذ کو بغیر تحقیق و دیکھ بھال کے پی لینے میں ہوئی تھی کچھ سزا دی۔ اس کے بعد وہ اتفاق سے بیمار پڑے اور وفات پا گئے۔ بس صرف یہ ہے قصہ کی اصل۔

حافظ ابن عبدالبر الاستیعاب ۲/۴۰۳ میں لکھتے ہیں:

”و عبدالرحمن بن عمر الأوسط، هو أبو شحمة، وهو الذي ضربه عمر و بن العاص بمصر في الخمر، ثم حمّله إلى المدينة، فضربه أبوه أذب الوالد، ثم مرض ومات بعد شهر، هكذا يرويه معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه، وأما أهل العراق فيقولون، إنه مات تحت سياط عمر و ذلك غلط، وقال الحافظ في الإصابة ۱۰۴/۴ بعد ذكر قول ابن عبدالبر: ”وقد أخرج عبدالرزاق القصة موصولة عن معمر بالسند المذكور، وهو صحيح“ انتهى. وقال الجزري في أسد الغابة ۳/۳۱۲ مثل ما قال ابن عبدالبر.

”گورز مصر عمرو بن العاص نے عمر فاروق کے بیٹے ابو شحمة کو، ایسی نبیذ جس میں نشہ کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی اس کے پینے کی وجہ سے حد لگائی گئی تھی، پھر جب ابو شحمة مدینہ بھیجے گئے تو عمر فاروق نے ادب اور تنبیہ کے طور پر کچھ سزا دیا، اس کے بعد اتفاق سے ابو شحمة بیمار ہو گئے اور ایک ماہ کے بعد انتقال کر گئے۔ یہی واقعہ کی اصلیت ہے۔“

وقال السيوطي في اللآلي المصنوعة ۱۰۴/۲: ”والذي ورد في هذا، ما ذكره الزبير بن بكار و ابن سعد في الطبقات و غيرهما، أن عبدالرحمن الأوسط من أولاد عمر، ويكنى أبا شحمة، كان بمصر غاز، فشرب ليلة

نبیذاً، فخرج إلى السكر، فجاء إلى عمر و بن العاص، فقال: اقم على الحد فامتنع، فقال له: إني أخبر أبي إذا قدمت عليه، فضربه الحد في داره، ولم يخرج، فكتب إليه عمر يلومه، ويقول: ألا فعلت به ما تفعل بجميع المسلمين، فلما قدم على عمر ضربه، واتفق أنه مرض فمات“ انتهى.

”ابو ثعمر مصر میں بغرض جہاد گئے ہوئے تھے، ایک رات بد احتیاطی سے ایسی نبیذ پی لی جس میں سکر (نشہ) آچکا تھا۔ جب ان کو محسوس ہو، تو کمال ورع اور تقویٰ کے تقاضا سے عمرو بن العاص گورز مصر کے پاس آئے، اور کہا: مجھ پر حد جاری کیجئے۔ چونکہ نادانستہ طور پر پی تھی، اس لئے گورز نے حد جاری کرنے سے انکار کر دیا۔ یسین کرا ابو ثعمر نے کہا: اگر آپ حد نہیں جاری کرتے ہیں، تو عمر فاروق کو میں اس کی خبر کروں گا، گورز نے مجبور ہو کر ان پر اپنے گھر میں حد لگائی۔ جب عمر بن الخطاب کو خبر ہوئی، تو گورز کو لکھا کہ تم نے میرے بیٹے پر سر مجلس حد کیوں نہیں لگائی۔ آخر جب ابو ثعمر مدینہ گئے تو عمر فاروق نے بھی ادب دلانے کے لئے کچھ سزا دی۔ اتفاق سے اس کے بعد ہی ابو ثعمر بیمار پڑے اور انتقال کر گئے۔“

وقال محمد طاهر الفتني في تذكرة الموضوعات ص ۱۸۰ وخاتمة مجمع البحار ص ۵۱۷/۳: ”والذي ورد ماروى أن عبدالرحمن الاوسط من أولاد عمر، ويكنى أبا شحمة، كان غازيا بمصر، فشرّب نبیذاً فجاء إلى ابن العاص، وقال: اقم على الحد، فامتنع، فقال: إني أخبر أبي إذا قدمت عليه، فضرب الحد في داره، فكتب إليه عمر يلومه، فقال: ألا فعلت ما تفعل بالمسلمين، فلما قدم على عمر ضربه، واتفق أن مرض فمات“ انتهى.

محمد طاہر فتنی نے بھی لکھا ہے کہ: ”ابو ثعمر جہاد کے لئے مصر گئے ہوئے تھے کسی رات نبیذ پی لی جس میں سکر آچکا تھا، آخر عمرو بن العاص گورز مصر سے اصرار کہ مجھ پر شراب پینے کی حد جاری کیجئے۔ گورز نے حد جاری کر دی، جب مدینہ گئے، تو آپ کے والد بزرگوار حضرت عمر نے بھی تنبیہ کے لئے کچھ سزا دی، اتفاقاً اس کے بعد بیمار ہو گئے جس میں انتقال بھی ہو گیا۔“

وكذا ذكر العلامة الشوكاني في الفوائد المجموعة ص: ۱۲۵، وقد عقد العلامة ابن الجوزي في سيرة عمر بن الخطاب ص: ۲۳۶ بابا في ذكر ضربه لولده على شرب الخمر، وأورد فيه أولاً رواية طويلة في ذلك، ثم ذكر من رواية الزهري عن سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر، أنه جلد عمر و بن العاص أبا سرورة و عبدالرحمن بن عمر على شراب سكرامنه، فسمع عمر بن الخطاب بأن عمر و بن العاص أقام الحد على عبدالرحمن في صحن داره، فكتب إلى عمر وأن ابعث إلى بعبد الرحمن بن عمر على قتب، ففعل ذلك عمرو، فلما قدم عبدالرحمن على عمر، جلده و عاقبه من أجل مكانه منه، ثم أرسله فلبث شهراً صحيحاً، ثم



أصاب قدره، فيحسب عامة الناس أنه مات من جلد عمر، ولم يمت من جلده“.

**قال ابن الجوزي:** “ولا ينبغي أن يظن بعبد الرحمن بن عمر أنه شرب الخمر، وإنما شرب النبيذ متأولاً، وظن أن ما شرب منه لا يسكر، وكذلك أبو سروعة، وأبو سروعة من أهل بدر، فلما خرج بهما الأمر إلى السكر، طلبا التطهير بالحد، وقد كان يكفيهما مجرد الندم على التفريط، غير أنهما غضبا لله سبحانه على أنفسهما المفردة، فأسلماها إلى إقامة الحد، وأما كون عمر أعاد الضرب على ولده، فليس ذلك حداً، وإنما ضربه غضباً وتأديباً، وإلا فالحد لا يكرر، وقد أخذ هذا الحديث قوم من القصاص، فأبدوا فيه وأعادوا، فتارة يجعلون هذا الولد، مضر وباً على شرب الخمر، وتارة على الزنا، ويذكرون الكلام رقفاً يبكي العوام، لا يجوز أن يصدر من مثل عمر، وقد ذكرت الحديث بطريقه في كتاب الموضوعات، ونزهت هذا الكتاب عنه“ انتهى مختصراً (۱)

علامہ ابن الجوزی نے اس سلسلہ میں ایک باب باندھا ہے، جس میں لکھا ہے کہ ”بدری صحابی ابوسرعہ اور ابو شحمہ دونوں کو گورنر مصر عمرو بن العاص نے مسکرنیذ کے پینے پر گھر کے صحن میں حدماری تھی، جب عمر بن الخطاب کو خبر ہوئی تو گورنر کو لکھا کہ ان کو بھیج دو، چنانچہ جب ابو شحمہ مدینہ گئے تو عمر فاروق نے بھی سزا دی۔ اس کے بعد ایک ماہ تک بالکل تندرست رہے۔ بالآخر اتفاقیہ بیمار پڑے اور انتقال کر گئے،

(۱) علامہ ابن الجوزی الموضوعات الكبرى ۳/ ۲۷۴، ۲۷۵ میں جملہ طرق حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وهذا حديث موضوع، كيف روى ومن اي طريق نقل؟، وضعه جهال القصاص، ليكون سببا في تبكية العوام والنساء، فقد أبدعوا فيه وأتوا بكل قبيح، ونسبوا إلى عمر ما يليق به، ونسبوا الصحابة إلى ما لا يليق بهم، وكلماته الركيكة تدل على وضعه، وبعده عن أحكام الشرع، يدل على سوء فهم واضعه وعدم فقهه، وقد تعجل واضعه قذف ابن عمر بشرب الخمر عند اليهودية، ونسب عمرا إلى أنه أحلفه بالله عليه وسلم، فلما أعاد الإقرار، أعرض عنه إلى أن قال له: أبك جنون؟، وقد قال: ادروا الحدود ما استعظمت، وقال عمر: الرجل أقر بذنب عند رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد سترك الله، لو سترك نفسك، وكيف يحلف عمر ولده بالله هل زنت؟ هذا لا يليق بمثله.

وما أقبح ما زينوا كلامه عند لكل سوط، وذلك لا يخفى عن العوام، أنه صنعه جاهل سوقي، وقد ذكر أنه طلب ماء فلم يسقه، وهذا قبيح في الغاية، وحكوا أن الصحابة قالوا: أخرباقي الحد، وأن أم الغلام قالت: أجمع عن كل سوط، وهذا كله بتحاشي الصحابة عن مثله، ومنام حذيفة أبرد من كل شئ، ثم شبهوا أبا شحمة برسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قذفوه بالفاحشة، ولعمري إنه قد ذكر الزبير بن بكار، أن عبد الرحمن الأوسط من أولاد عمر، كان يكنى أبا شحمة، وعبد الرحمن هذا كان بمصر غازيا، ثم ذكر القصة بطولها، ثم قال: وليس بعجيب أن يكون شرب النبيذ متأولاً، فسكر عن غير اختيار، وإنما لما قدم على عمر ضربه ضرب تأديب، لا ضرب حد، ومرض بعد ذلك لا من الضرب ومات، فلقد أبدوا فيه القصاص وأعادوا.

وقال بعد ذكر رجاله طرقه: ولا طائل في الإطالة بجرح رجاله، فإنه لو كان رجاله من الثقة، علم أنه من الدساسين، لما فيه مما يتنزه عنه

الصحابة، فكيف، وليس إسناده بشئ“.

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ عمر فاروق کے کوڑا مارنے سے مرے ہیں (حالانکہ یہ غلط ہے)۔

ابن الجوزی نے یہ بھی لکھا ہے کہ: یہ بات بہت ہی بعید از قیاس ہے کہ ابوسرعہ صحابی بدری جیسے عظیم المرتبت بزرگ، ابو ثعمہ جیسے فرزند ارجمند دانستہ شراب پییں، فی الحقیقت ان بزرگوں نے نبیذ پی تھی، جس میں سکر (نشہ) آگیا تھا جس کا ان کو علم نہ تھا، جب معلوم ہوا، تو کمال تقویٰ کی وجہ سے حد قائم کرانے پر مصر ہوئے۔ اگرچہ اس نادانستہ گناہ پر توبہ اور اظہار ندامت کافی تھی۔ واعظوں اور افسانہ سراؤں نے اس واقعہ کو عجیب رقت انگیز طرز پر رونے رولانے کے لئے بیان کیا ہے۔ کبھی بتاتے ہیں کہ ارتکاب زنا کے جرم میں، اور کبھی کہتے ہیں کہ شراب پینے کی وجہ سے انہیں عمر رضی اللہ عنہ نے مارا تھا، جس سے ان کی موت واقع ہوئی۔ بہر کیف اصلیت وہی ہے جو لکھی گئی انتہی۔ (مصباح ہستی ص ۱۳۷ھ)

☆ مکتوب ذیل کا پس منظر یہ ہے کہ ۱۹۶۲ء میں مدرسۃ الاصلاح سرانے میر، اعظم گڑھ میں، شیخ الحدیث کے منصب پر میرا تقرر ہوا۔ اس وقت حدیث سے متعلق مندرجہ ذیل تین اشکالات کے حل کے لئے حضرت شیخ کی طرف رجوع کیا تھا:

- ۱۔ مقدمہ تحفۃ الاحوذی میں امام ترمذی کا سن ولادت ۲۰۰ھ مرقوم ہے اور ترمذی طبع ہند کے سرورق پر ۲۰۹ھ لکھا ہے۔ صحیح کیا ہے؟
- ۲۔ سنن کی تعریف مقدمہ میں تلاش کے باوجود مجھ کو نہیں ملی۔ مقدمہ میں کس جگہ مذکور ہے؟
- ۳۔ حل تراجم بخاری وغیرہ کے لئے مراجع کی معلومات۔

ج: ترمذی کا سن ولادت ۲۰۰ھ مقدمہ تحفہ میں جامع الاصول کے حوالہ سے لکھا گیا ہے، لیکن جامع الاصول طبع مصر ص: ۱۱۴ میں حسب ذیل عبارت ہے: ”هو ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمی الترمذی ولد سنة تسع و مائین“ (۱) مقدمہ میں جامع الاصول کی مذکورہ عبارت کس کتاب سے نقل کی گئی ہے؟ یہ نہیں معلوم ہو سکا۔ محمد عابد سندی نے اپنے نسخہ ترمذی میں سن ولادت ۲۰۹ھ ہی لکھا ہے، اور جسوس نے بھی شرح شمائل میں اسی کی تصریح کی ہے۔ لیکن ان دونوں کا مآخذ نہیں معلوم ہو سکا۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے: ”انه مات سنة ۲۷۹ و كان من أبناء السبعین“، اور ملا قاری قاری شرح شمائل میں لکھتے ہیں: ”توفی سنة ۲۷۹، وله سبعون سنة“، اور صلاح صفدی نکت الہمیان میں لکھتے ہیں: ”ولد سنة بضع و مائین“۔ ذہبی، قاری، صفدی، کے اقوال سے بھی عابد سندی اور جسوس کے قول کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

سنن کی تعریف ص: ۳۴ فصل عاشر کے شروع میں موجود ہے۔ آپ نے غور سے کام نہیں لیا۔ ”و أحادیث الأحكام من کتاب الطهارة إلى کتاب الوصایا علی ترتیب الفقہ تسمی سننا“۔

حل تراجم بخاری کے لئے کوئی الگ مستقل جامع کتاب نہیں ملے گی۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کے رسالہ ”حل تراجم ابواب صحیح البخاری“ ورمولوی محمود الحسن (شیخ الہند) کے مختصر ناقص رسالہ کے علاوہ، یہ ضرورت شروع بخاری (فتح، عینی، قسطلانی) اور حواشی بخاری جیسے:

سندھی، فیض الباری (تقریری انور شاہ)، لامع الدراری (تقریری گنگوہی)، القول الصبح (تقریری فخر الدین) سے کام چلانا پڑے گا۔ اور ان سب سے زیادہ اپنے غور و فکر اور ذہن و فہم سے کام لینا پڑے گا۔ حل مشکلات بخاری للسیف البناری نظر سے نہیں گزری ہے۔ ان کے کتب خانہ سے عاریتہ مل جانا چاہیئے۔

امام بخاری کے مسلک کہ ایمان شرعی، اسلام شرعی، دین شرعی یہ تینوں شرعاً باعتبار معنی و مصداق کے ایک ہیں پر مستقل بحث مع تائید کہیں کیجا نہیں ملے گی۔ ابن تیمیہ کی کتاب الایمان طبع ہندیا طبع مصر، اور فتح الملہم شرح مسلم، اور شرح احیاء العلوم للزبیدی میں ایمان کے مباحث ملیں گے، فیض الباری بھی سامنے رکھنے کی ضرورت ہے۔

عند الاجتماع ایمان و اسلام کے درمیان فرق ہے اور عند الافراد دونوں سے شرعاً ایک ہی معنی مراد ہے۔ قسطلانی کا جواب معقول اور صحیح ہے۔ غور کیجئے۔

”شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحاً“ (الشوری: ۱۳) کے ذکر سے مقصود یہ ہے کہ ایمان کی زیادہ نقصان کا مسئلہ جس پر قرآن و سنت کے دلائل قائم ہیں۔ تمام انبیاء کا متفقہ مسئلہ ہے یا یہ مقصد ہے کہ تمام انبیاء کا دین ایک ہے اور آیت ”وما أمروا إلا لیعبدوا اللہ مخلصین له الدین“، الی قوله ”وذلك دین القيمة“ سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال دین میں داخل ہیں اور دین ایمان مترادف ہیں، پس اعمال ایمان میں داخل اور اس کا جزو ہوئے۔ وذاك يستلزم زيادة الإيمان و نقصانه. والسلام (عبد اللہ رحمانی)  
(نقوش شیخ رحمانی ص ۴۲-۴۵)

☆ میرے خیال میں بھی ”معقب“ سے مزی کا مقصد جیسا کہ آپ نے لکھا ہے، یہ ہے کہ ”محمد بن عبد اللہ ابن اخی الزہری عن الزہری عن أنس“ کی یہ روایت، یا طریق ”الزہری عن أنس“ کے سلسلہ کا آخری طریق ہے، یعنی: اس کے سابقہ دو طریق ”یونس عن الزہری عن أنس“ اور ”صالح عن الزہری عن أنس“ کے عقب میں اور ان کے بعد مذکور ہے، اور اس پر متنبہ کرنے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ امام مسلم نے ان تینوں طریقوں میں سے صرف پہلے طریق کے الفاظ (متن) ذکر کیے ہیں، اور دوسرے دونوں طریق کے الفاظ و متن ذکر نہیں کیے ہیں بلکہ اقتصر الحدیث بمثلہ اور ساق الحدیث بمثلہ کہہ کر محمول کرنے، اور جس قدر حصہ میں اختلاف و فرق تھا اس کے بیان کر دینے پر اکتفا کیا ہے، اور مزی نے تحفہ میں متن کا جس قدر ٹکڑا ذکر کیا ہے وہ محمول علیہ طریق (یونس عن الزہری عن أنس) کے مطول متن کا وہ ٹکڑا ہے جو ”زہری عن أنس“ کے تمام طرق میں بالاتفاق انہی الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (خواہ اس طریق کا متن مطولاً مروی ہو یا مختصراً) سب میں اتنا حصہ تقریباً انہی الفاظ کے ساتھ ضرور مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو بخاری مع فتح الباری، انصاری جزء ۱۲: ص ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱



مطول متن کا یہ متفق علیہ مشترک قطعہ گویا اصل ہے اور پوری حدیث کی طرف اشارہ کر دینے اور اس کے تعارف کے لیے کافی ہے اور چونکہ وہ مسلم میں بطریق حرملة عن ابن وهب عن يونس عن الزهري عن انس مروي و مذکور ہے، اور بقیہ دو طریقوں (صالح عن الزهري عن انس اور ابن اخي الزهري عن الزهري) میں صراحتہ مذکور نہیں ہے، اس لیے پوری حدیث یا صرف اس ٹکڑے کے ذکر کرنے کے وقت مخرجین و شراح بھی صرف حرملة کے طریق کو ذکر کرتے ہیں اور بقیہ دونوں طریق کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ چنانچہ نابلسی نے ذخائر (۹۲/۱) میں اور حافظ نے فتح (۲۴/۹) میں ایسا ہی کیا ہے۔ ہاں حافظ نے فتح (۳۰/۴۵) میں ابن اخي الزهري عن الزهري عن انس کا علوظا ہر کرنے کے لیے بحوالہ مسلم اس کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے ہذا ما سنح لي، واللہ اعلم بالصواب۔

امید ہے مولانا نے غور کر کے، اس سے زیادہ لگتی ہوئی دوسری توجیہ نکال لی ہوگی۔ اس سے آپ مجھ کو بھی مطلع کر دیں تو اچھا ہوگا۔

عبد اللہ رحمانی

(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام مولانا عبدالسلام رحمانی صاحب)

بونڈیہارس: ۳۵-۳۶)

☆ حافظ مزنی کا قول ”معقب“ ان کی خاص اصطلاح معلوم ہوتی ہے۔ اس کا مطلب اسی وقت متعین ہو سکتا ہے جب اس لفظ کے اطلاق و استعمال کے جمیع، یا اکثر موارد و مقامات کا تتبع کر کے ان میں غور کیا جائے۔ بظاہر وہ اس لفظ کو اس جگہ بولتے ہیں جہاں حدیث کئی طریق سے مروی ہو، اور امام مسلم نے صرف ایک (پہلے) طریق کا متن ذکر کیا ہو، اور اس کے بعد عقب میں لائے ہوئے طرق کے متون والفاظ کو ذکر نہ کرتے ہوئے۔ ساق الحدیث بمثلہ او بنحوہ وغیرہ الفاظ کے ذریعہ پہلے طریق کے متن پر محمول کر دیا ہو۔ اب مزنی جب طریق اول کے علاوہ بعد میں لائے ہوئے کسی طریق کے عنوان کے تحت متن کے ابتدائی ٹکڑے کو ذکر کے ”معقب“ کہتے ہیں، تو اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ امام مسلم اس طریق کو پہلے طریق کے (جس کا پورا متن اس کے ساتھ ہی مذکور ہے) بعد لاتے ہیں اور ہم نے یہاں پر متن کا جو ابتدائی قطعہ ذکر کیا ہے، وہ اسی پہلے طریق کا ہے۔ ہمارے یہاں پر آوردہ طریق (ترجمہ و عنوان) کا ذکر نہیں ہے وہ اس کے الفاظ بھی اس پہلے طریق کے متن کی طرح ہے اس بنا پر یہاں ذکر کردہ قطعہ حدیث کو، اس دوسرے طریق کا متن بھی سمجھنا چاہیے۔

مستفسرہ مقام میں ”زہری عن انس“ کی حدیث: ”لاتباغضوا“ الخ صحیح مسلم میں پانچ طرق سے مروی ہے:

(۱) مالک عن الزهري. (۲) زبیدی عن الزهري.

(۳) یونس عن الزهري. (۴) ابن عینیہ عن الزهري.

(۵) معمر عن الزهري.

امام مسلم نے متن مذکور صرف پہلے طریق مالک عن الزہری کا ذکر کیا ہے، اور بعد میں لائے ہوئے چاروں طرق کے الفاظ ذکر نہیں کیے بلکہ بمثل حدیث مالک کہہ کر محمول کر دیا ہے، اب حافظ مزنی نے یہاں پر یہ کیا کہ ”مالک عن الزہری“ کے طریق و متن کے بعد اور عقب میں لاتے ہوئے دوسرے طریق ”زبیدی عن الزہری“ کے عنوان کے ماتحت ”مالک عن الزہری“ کے متن کا ابتدائی ٹکڑا ذکر کیا، اور معقب کہہ کر اشارہ کر دیا کہ ہمارا یہاں پر ذکر کردہ طریق ”زبیدی عن الزہری“ صحیح مسلم میں بعد میں لایا گیا ہے، یعنی: دوسرے نمبر پر مذکور ہے۔ گو متن کا یہ ٹکڑا اصل کتاب میں پہلے طریق کے ساتھ مذکور ہے۔ اور دوسرے نمبر پر یا بعد میں ذکر ہوئے طریق کے ساتھ مذکور نہیں ہے۔ میرے خیال میں اس مطلب کی روشنی میں معقب کو بتشدید القاف المفتوحة (باب تفصیل) سے پڑھنا چاہیے۔ مولانا اس لفظ کی توجیہ اور اس کا اعراب بہتر طریق پر متعین کر سکتے ہیں۔ تتبع کے بعد جو مطلب لگتا ہو معلوم ہو، مجھ کو بھی اوس سے ضرور مطلع کیا جائے۔ حدیث مذکور بطریق مالک عن الزہری، بخاری اور موطا میں بھی مروی ہے۔

میرے نزدیک ”صحیحہ ابن حبان“ کا مطلب یہ ہے کہ ابن حبان نے اس کو اپنی کتاب ”المسند الصحیح علی التقاسیم والأنواع“ میں روایت کیا ہے۔ اس میں لانے کا ثمرہ اور نتیجہ یہ ہے کہ ان کی اصطلاح کے مطابق یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح ہے۔ اس کا یہ مطلب کہ: اس حدیث کی بابت صحیح کا لفظ کہا ہے، یعنی: صحیح ابن حبان میں ہر حدیث روایت کرنے کے بعد نصاً، اوس کی تصحیح کر دی ہے، میرے نزدیک صحیح نہیں۔ حافظ اپنی تصانیف (بلوغ المرام، تلخیص، فتح وغیرہ) میں صرف اختصاراً ”صحیحہ ابن حبان“ بولا کرتے ہیں۔ مولانا کے یہاں صحیح ابن حبان بترتیب علاء الدین کی پہلی جلد اور موارد الظمآن موجود ہوگی۔ غور سے دیکھ لیجئے کسی ایک حدیث کے بعد بھی تو ”صحیح“ کا لفظ نہیں لکھتے، اور یہ خیال کہ علاء الدین نے یا پیشی نے ہر حدیث کے بعد ”صحیح“ کا لفظ حذف کر دیا ہے، مضحکہ خیز ہے۔

صحیح ابن حبان میں صحیح سے نیچے حسن روایتیں بھی ہیں، وہ حسن کو بھی صحیح شمار کرتے ہیں، ان کے نزدیک مستور روای بھی عدل ہے، اس لیے اوس کی روایت بھی اپنی صحیح میں لائے ہیں، خلافاً للجمهور، اس لیے ان کی کتاب صحیحین بلکہ صحیح ابن خزیمہ (استاذ ابن حبان) سے بھی نیچے درج کی ہے، البتہ متدرک للحاکم سے اونچی ہے۔

”ابن زوج الحرہ“ پر حاشیہ میں یہ بتا دینا مناسب تھا کہ اصل کتاب میں کیا ہے، اور ہم نے ”زوج الحرہ“ کے بجائے ”ابن زوج الحرہ“ کیوں لکھا۔ کسی نئی کتاب کی تعلیق و شرح و تصحیح و طباعت میں کن کن مراحل سے گزرنا ہوتا ہے، اور کس کس چیز کی رعایت کی جاتی ہے، اوس کو صاحب کتاب، ہی خوب سمجھ سکتا ہے۔

عبداللہ رحمانی (مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری)  
بنام مولانا عبدالسلام رحمانی ص ۳۵/۳۶/۳۷/۳۸

☆ علمائے کرام: امور مندرجہ ذیل کا اباحت، جواز، یا حرمت کے متعلق تشریح فرمائیں۔ نیز ان مسائل کے بارے میں علماء کا اگر کوئی فتویٰ ہو، تو وہ بھی تحریر فرمائیں۔ جوابات مختصر و نمبر وار ہوں۔ بینوا فوجروا۔

- ۱۔ موجودہ دور کی ایجادات (جن کے استعمال سے ارکان اسلام کی ادائے گی میں خلل کا اندیشہ نہیں) سے فائدہ اٹھانا کیسا ہے؟
- ۲۔ بدعت اور سنت میں کیا فرق ہے؟ اور زمانہ نبوی کے بعد کی ہوئی نئی چیز یا نیا کام بدعت ہے، تو مسلمانوں کو عہد نبوی کے بعد کی اشیاء کا استعمال کیسا ہے؟ اور ”ہر چیز میں اصل اباحت ہے“ اس کی وضاحت فرمائیں؟
- ۳۔ مسلمانوں کو زمانہ نبوی سے مختلف زبان، لباس، خوراک، ذرائع تجارت، و طریقہ معاشرت اختیار کرنے کے جواز کی کیا دلیل ہے؟
- ۴۔ دیگر قومیں اپنے خیالات عقائد و مذہب کی اشاعت کے لئے لاؤڈ سپیکر کا استعمال کرتی ہیں، تاکہ ان کی آواز دور دور تک زیادہ سے زیادہ لوگوں کے کانوں میں پہنچ سکے، اور کچھ عرصہ سے مسلمان بھی اسے اپنے مذہبی جلسوں میں استعمال کرتے ہیں، اگر اسے جمعہ و عیدین کے خطبات میں بھی استعمال کیا جائے تاکہ خطبوں کی افادیت وسیع تر ہو سکے، تو کیا یہ ناجائز ہے۔ اور کیا لوگوں کا ایسے جلسوں میں جانا بند کر دیا جائے جہاں علماء کے وعظ کے لئے لاؤڈ سپیکر لگا ہوا ہو۔

**الجواب وبالله التوفیق:** ایجادات سے استفادہ بلا تکبر درست ہے ریل، سیارہ، تار، ٹیلیفون، لاؤڈ اسپیکر وغیرہ اسی نوعیت کی اشیاء ہیں۔ جہاں تک اسلام اور دین کی اشاعت میں استفادہ ممکن ہو، ان کا استعمال بلا تکبر درست ہے۔

۲۔ سنت اور بدعت میں فرق ایک مبسوط بحث ہے، جس کے لئے شاطبی کی ”الاعتصام“ اور شاہ اسماعیل شہید کے رسالہ متعلقہ احکام تجہیز و تکفین کی طرف رجوع فرمادیں، مختصر آتنا سمجھ لیجئے بدعت کا تصور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے: ”من أحدث فی أمرنا هذا، ما لیس منه، فهو رد“ الحدیث یعنی: جو شخص امور دین میں اضافہ کرے اور دین کی متعین مقداروں پر اضافہ کرے، اسے بدعت فرمایا گیا ہے، ایجادات حالیہ عن راسخاء دین ہی نہیں۔ اس لئے ان سے استفادہ قطعاً بدعت کی تعریف میں نہیں آسکتا۔ بلکہ اس کا تعلق ”انتم أعلم بأمر دنیاکم“ یہ دنیوی چیزیں ہم افادۃ دینی امور میں استعمال کر سکتے ہیں۔ سامان حرب میں دنیا بدل چکی ہے۔ آج پرانے ہتھیاروں سے لڑنا، اپنی موت کے محضر پر تصدیق کے مترادف ہے۔

۳۔ زبان، لباس، خوراک طریقہ تجارت میں اسلام کی اساسی ہدایات کو پیش نظر رکھ کر ساری چیزیں استعمال ہو سکتی ہیں آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ”کل والبس ما لم تخلک سرف و منخلة“ (بخاری) کبر اور اسراف سے بچتے ہوئے ہر چیز استعمال کر سکتے ہیں: ”الحلال بین، والحرام بین، وسکت عن اشیاء من غیر نسیان“۔

البتہ طریقہ معاشرت ایک عام لفظ ہے، معلوم نہیں آپ کی کیا مراد ہے؟ ہندوستان کے موجودہ حالات کے پیش نظر اس سے مراد ہندوانہ بودو باش ہے، تو یہ درست نہیں۔ اوضاع و اطوار میں دینی اوضاع کی پابندی ضروری ہے۔ دوسرے اوضاع کی طرف رجحان، وہابی



تکلیف کی دلیل ہے۔

۴۔ لاؤڈ اسپیکر کا استعمال تقاریر اور خطبوں میں قطعی درست ہے، ہم لوگ تو یہاں نماز میں اسے استعمال کرتے ہیں، بہ ظاہر اس کے خلاف موہوم خطرات کے علاوہ، کوئی شرعی دلیل میری نظر سے نہیں گذری۔ بعض علماء دیوبند نے سنا ہے نماز میں استعمال کی مخالفت کی ہے میری نظر میں ان کے دلائل نہیں گذرے۔ والسلام

محمد اسماعیل مدرس و خطیب جامع الہمدیث گوجرانوالہ

ج: یہ ٹھیک ہے کہ قیاس و اجتہاد سے حرام ٹھہرائی ہوئی چیزیں اسی شخص کے لئے حرام ہوں گی، جو اس قیاس و اجتہاد کو صحیح مانتا ہو، یا اس بہتد و مستبد کا مقلد و پیرو ہو۔ اسی طرح قیاس و استنباط سے نکالے ہوئے احکام کی خلاف ورزی اسی شخص کو گنہگار بنائے گی، جو اس کو صحیح سمجھتا ہو یا اس مجتہد کا مقلد ہو۔

یہ بھی ایک حد تک صحیح ہے کہ جزوی تشبہ کی بنا پر، ہر کسی کو گنہگار ٹھہرانا یا فاسق قرار دینا زیادتی ہے، لیکن یہ دعویٰ کہ جزئی تشبہ ممنوع نہیں ہے، بلکہ صرف وہی تشبہ منہی عنہ ہے جو بحیثیت مجموعی یعنی من کل الوجوہ ہو، میرے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدیث تشبہ، مطلق یا عام ہے۔ اس میں کوئی غیر مسلم قوم کا مخصوص شعار (مذہبی ہو یا قومی) اختیار کرنے سے، جس کی وجہ سے ان کے ساتھ مشابہت پیدا ہو جائے۔ منع فرمایا گیا ہے خواہ یہ مشابہت جزئی ہو یا کلی۔

اور من حیث المجموع مشابہت مراد ہونے کا جو قرینہ ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی: یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رومی جبہ و کسروانی قبازیب تن فرمائی ہے تو یہ قرینہ نہیں بن سکتا، اس لئے کہ ان جزئی واقعات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ جبہ اور قبازیب کے لوگ استعمال بھی کرتے تھے۔ اور بالفرض استعمال کرتے رہے ہوں، تو یہ ان کا مخصوص مذہبی یا قومی شعار رہا ہو۔ اور جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ یہ ان کا مخصوص لباس تھا۔ اس وقت تک اس کو مذکورہ دعویٰ پر بطور قرینہ کے پیش کرنا صحیح نہیں ہو سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ نسبت بلدی صنعت و ایجاد کے اعتبار سے ہو۔

اور نیز یہ معلوم ہے کہ مرد کو عورت کے ساتھ اور عورت کو مرد کے ساتھ ”تشبہ“ سے منع فرمایا گیا ہے، تو کیا مرد کے لئے عورت کے ساتھ جزوی تشبہ جائز ہے اور ممنوع محض تشبہ بحیثیت مجموعی ہے۔ جس طرح مرد کا عورت کے ساتھ اور عورت کا مرد کے ساتھ جزوی اور مجموعی ہر طرح کا تشبہ ممنوع ہے، اسی طرح مسئلہ تنازع فیہا میں بھی جزوی اور کلی ہر قسم کا تشبہ منع ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم

عبید اللہ رحمانی (۵/۸/۱۳۷۸ھ ۲/۱۳/۱۹۵۹ء)

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری صاحب ص: ۶۷/۶۸)

س: جس مسئلہ کے منع کی دلیل موجود نہ ہو وہ جائز کہا جاتا ہے اس کے جواز کی کیا دلیل ہے؟ بیسوا توجروا عند اللہ تعالیٰ جل

جلالہ و عم نوالہ۔

سائل: عبدالعزیز مدرس ساکنہ موضع

ج: یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے معاملات میں اصل اباحت ہے، تاوقتیکہ وہ معاملہ نصاً یا استنباطاً ممنوع نہ ہو، اس کے اختیار کرنے میں مضائقہ نہیں۔ ارشاد ہے: ”ماسکت عنه نهو عفو“ عبادات میں سدا کا ہونا ضروری ہے، عام ازیں کہ وہ سدا کلی ہو یا جزئی عام ہو یا خاص۔ یہ ایک اصولی مسئلہ ہے۔ اصول کی کتابوں کی طرف مراجعت کر کے بصر اور تفصیل معلوم کیجئے۔

کتبہ عبید اللہ المبارکپوری  
المدرس بمرسة دار الحدیث الرحمانیہ بدھلی

## تعاقب: کیا صحیح بخاری کی حدیث ضعیف اور ناقابل دلیل ہے۔

اخبار اہل حدیث امرتسر جلد: ۱۴ / شمارہ نمبر: ۶ / مورخہ: ۱۹ / صفر ۱۳۳۵ھ میں صحیح بخاری کی ذیل کی حدیث کو مولانا خالد صاحب بھوپالی نے ضعیف اور ناقابل احتجاج لکھا ہے، اس کی تحقیق کی سخت ضرورت ہے، صحیح بخاری کتاب الاثریۃ میں یہ حدیث اس طرح ہے: ”وقال هشام بن عمار حدثنا صدقة بن خالد قال حدثنا عبدالرحمن بن يزيد بن جابر قال حدثنا عطيه بن قيس الكلابي حدثني عبدالرحمن قال حدثني أبو عامر أو أبو مالک الأشعري: والله ما كذبني سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ليكونن من أمتي اقوام....“ الخ (۱)۔

اس حدیث پر چار جرحیں کی جاتی ہیں، اور اصل میں یہ جرح امام ابن حزم ظاہری سے منقول ہے۔ اور ابن حزم کا تشدد مشہور ہے، اور انہیں کی تقلید بعض متاخرین نے بھی کی ہے۔ لیکن حافظ ابن صلاح اور حافظ ابن حجر و علامہ عینی و دیگر متبحرین محققین نے اس تقلید کا پٹہ گلے سے اتار پھینکا، اور ابن حزم کی ان جرحوں کو جانچا اور ایک ایک کو پرکھا، حقیقت میں یہ جرحیں غلط ثابت ہوئیں۔

پہلی جرح یہ ہے: کہ صدقہ بن خالد، اس کے راوی ضعیف ہیں، یحییٰ بن معین نے ان کو ”لیس بشی“ کہا ہے، اور امام احمد نے ”لیس بمستقیم“ (۲) کہا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ صدقہ بن خالد کچھ نہیں ہیں اور ٹھیک بھی نہیں ہیں غرض یہ کہ ضعیف ہیں۔

الجواب: غور کیجئے کہ یہ جرح کیسی کمزور ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری ۱۰/۵۱ میں لکھتے ہیں:

”و صدقة هذا ثقة عند الجميع، قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: ثقة، ليس به بأس، و ذهل شيخنا ابن الملقن

تبعاً لغيره، فقال: لعله يعني ابن حزم، أعل الحديث بصدقة، فإن ابن الجندري عن يحيى بن معين ليس بشئ، وروى المروزي عن أحمد ذلك ليس بمستقيم ولم يرضه، وهذا الذي قاله الشيخ خطأ، وإنما قال يحيى وأحمد ذلك في صدقة بن عبد الله السمين، وهو أقدم من صدقة بن خالد، وقد شاركه في كونه دمشقياً، وفي الرواية عن بعض شيوخه كزيد بن واقد، وأما صدقة بن خالد فقد قدمت قول أحمد فيه، وأما ابن معين فالمنقول عنه، أنه قال: كان صدقة بن خالد أحب إلي أبي مسهر من الوليد بن مسلم قال: وهو أحب إلي من يحيى بن حمزة، ونقل معاوية ابن صالح عن ابن معين، إن صدقة بن خالد ثقة“.

یعنی: ”یہ صدقہ تمام محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں، امام احمد کے بیٹے عبد اللہ اپنے باپ سے ناقل ہیں کہ انہوں نے ”ثقہ“ نہیں کہا ہے، اور ہمارے شیخ ابن الملقن کو ڈھول ہو گیا کہ انہوں نے دوسروں کی تبعیت میں یہ کہا کہ شاید امام ابن حزم نے بخاری اس حدیث کو صدقہ کی وجہ سے معلل بنایا ہے، کیوں کہ ابن جنید بغدادی تکبی بن معین سے ناقل ہیں کہ صدقہ کچھ نہیں، اور مروزی نے امام احمد سے نقل کیا کہ انہوں نے ”لیس بمستقیم“ کہا ہے، اور صدقہ کو پسند نہیں کیا، حالاں کہ یہ بات شیخ کی صحیح نہیں، اس لئے کہ تکبی اور احمد نے یہ جرح صدقہ بن عبد اللہ کے بارے میں کی ہے جو صدقہ بن خالد سے قدیم ہیں، صدقہ بن خالد کے بارے میں صدقہ بن عبد اللہ صدقہ بن خالد کے ساتھ دمشق ہونے میں اور بعض شیوخ میں مشترک ہیں۔ جیسے: زید بن واقد۔ لیکن صدقہ بن خالد کے میں نے پہلے ہی ان کے ثقہ ہونے میں امام احمد کا قول نقل کیا ہے، لیکن تکبی بن معین سے منقول ہے کہ صدقہ بن خالد ابو مسهر کے نزدیک ولید بن مسلم سے احب ہیں، اور وہ تکبی بن حمزہ سے احب ہیں، اور معاویہ بن صالح تکبی بن معین سے ناقل ہیں کہ صدقہ بن خالد ثقہ ہیں۔“

ذرا غور کرو کہ صدقہ دو ہیں: ایک: صدقہ بن عبد اللہ جو مجروح ہیں۔ دوسرے: صدقہ بن خالد جو ثقہ (۱) ہیں۔ اور یہاں کس طرح دھوکہ ہوا، اور یہ کیسی موٹی بات ہے، مگر آنکھ بند کر کے جرح کرنے والے ذرا توجہ نہیں کرتے۔

(۲) دوسری جرح یہ ہے کہ: صحابی کے نام میں راوی کو شک ہے کہ ابو عامر ہیں یا ابو مالک؟

ج: یہ جرح بھی اسی طرح نامقبول ہے، اس لئے کہ اصول حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ صحابی کل معتبر ہیں، ان کے نام میں شک ہونا حدیث کے لئے مضرب نہیں۔ قال فی فتح الباری (۵۵/۱۰): ”التردد فی اسم الصحابی لا یضر“.

(۳) یہ حدیث تعلیقاً امام بخاری نے روایت کی ہے۔ (إنما علقه عن شيخه) اور تعلیقات قابل احتجاج نہیں ہیں۔

ج: اس جرح میں بھی دھوکہ ہوا ہے اور یہ جرح بھی نامقبول ہے، یہاں قال کے لفظ سے دھوکہ ہوا، غور کرو کہ ہشام بن عمار، امام بخاری کے شیخ ہیں، اور امام بخاری مدلس نہیں کہ بیچ میں کوئی واسطہ ہو اور اسے چھوڑ کر امام بخاری نے ہشام بن عمار کا نام لیا ہو۔ امام



بخاری جس حدیث کو اپنے شیخ سے مذاکرہ کی حالت میں لیتے ہیں، وہاں ”قال“ بولا کرتے ہیں، علاوہ بریں ”قال“ کا لفظ صیغہ جزم ہے، یعنی: صیغہ مجہول نہیں۔ اگر اس حدیث کو فرضاً معلق بھی مان لیں، تو احتجاج ساقط نہیں ہو سکتا۔ حافظ ابن حجر فتح الباری (۵۳/۱۰) میں لکھتے ہیں: ”قد تقرر عند الحفاظ، أن الذي يأتي به البخاري من التعاليق، كلها بصيغة الجزم، يكون صحيحاً إلى من علق عنه، ولولم يكن من شيوخه“ یعنی: ”حفاظ حدیث کے نزدیک بات ٹھہر چکی ہے، کہ جن تعالیق کو امام بخاری صیغہ جزم کے ساتھ لاتے ہیں، وہ سب اس راوی سے صحیح ہیں جن سے معلق ہیں، اگرچہ اپنے شیخ سے معلق نہ کیا ہو، اس کے علاوہ دوسرے حفاظ نے اسے موصولاً روایت کی ہے، اور (۱) اس پر کوئی جرح نہیں ہے۔“ حافظ ابن حجر فتح الباری (۵۳/۱۰) میں لکھتے ہیں:

”ولا إلتفات إلى أبي محمد بن حزم الظاهري الحافظ، في رد ما أخرجه البخاري من حديث أبي عامر وأبي مالك الأشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليكون من أمتي أقوام يستحلون الحرير والخمر والمعازف الحديث، من جهة أن البخاري أورد قائلًا: قال هشام بن عمار، وساقه بإسناده، فزعم ابن حزم أنه منقطع فيما بين البخاري وهشام، وجعله جواباً عن الاحتجاج به على تحريم المعازف، وأخطاء في ذلك من وجوه، والحديث صحيح معروف الاتصال بشرط الصحيح، والبخاري قد يفعل مثل ذلك، لكونه قد ذكر ذلك الحديث، في موضع آخر من كتابه، مسنداً متصلاً، وقد يفعل ذلك بغير ذلك من الأسباب، التي لا يصحها خلل الانقطاع“.

یعنی: ”ابو محمد بن حزم الظاہری نے جو صحیح بخاری کی اس حدیث پر رد کیا ہے، اس کی طرف کچھ بھی التفات نہیں کرنا چاہیے، انہوں نے اس حدیث پر جرح اس وجہ سے کی ہے کہ امام بخاری نے ”قال هشام“ کہا ہے۔ اور ”حدثني“ نہیں کہا ہے، پس ابن حزم نے یہ کہا کہ: یہ حدیث منقطع ہے، امام بخاری اور هشام کے درمیان واسطہ ہے، اور یہ جواب ہے ان لوگوں کا، جو لوگ گانے بجانے کے آلات کی تحریم پر اس کو حجت لاتے ہیں، اس میں ابن حزم نے کئی وجوہ سے غلطی کی ہے، یہ حدیث صحیح ہے، صحیح کی شرط پر معروف الاتصال ہے، امام بخاری ایسا کبھی کبھی کرتے ہیں صیغہ تحدیث کو چھوڑ کر ”قال“ کے ساتھ روایت کرتے ہیں، یہ اس وجہ سے کہ یا تو اس حدیث کو انہوں نے دوسری جگہ اپنی اسی کتاب میں مسنداً متصلاً روایت کی ہے، کبھی اس کے سوا دوسری جگہوں پر بھی ایسا کرتے ہیں، لیکن اس سے اس حدیث کے اتصال پر کچھ حرف نہیں آتا۔“

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”إنه لا يجوز الإيما يصلح للقبول ولا سيما حيث يسوقه مساق الاحتجاج“ یعنی: ”امام بخاری اور هشام کے درمیان کوئی واسطہ بھی مان لیا جائے، تو بھی کچھ اثر حدیث کی صحت پر نہ پڑے گا، کیوں کہ امام بخاری اسی وقت جزم کا صیغہ لاتے ہیں جہاں روایت قبول کے لائق ہوتی ہے، خاص کر جبکہ ایسے موقع پر پیش کر دیا جو موقع محل احتجاج ہو۔“ خلاصہ یہ کہ حدیث متصل مقبول ہر طرح قابل احتجاج ہے اور ابن حزم کی بات نامقبول اور ناقابل التفات ہے۔

(۴) یہ جرح ہے کہ ”اضطراب“ ہے۔

ج: اولاً: اضطراب کی شرائط ملاحظہ کرنا چاہیے۔ مجرد اختلاف متن یا اختلاف سند سے اضطراب پیدا نہیں ہو سکتا، پہلی شرط: اضطراب کے لئے یہ ہے کہ ان مختلف روایتوں میں مساوات اور مقاومت ہو، وہ مختلف روایتیں ایک درجہ اور ایک قوت کی ہوں۔ دوسری شرط: یہ ہے کہ ان میں تطبیق و توفیق نہ ہو سکے۔ اس لئے اضطراب کے مدعیوں کو چاہیے کہ قوت مساوات اور مقاومت ثابت کریں، پھر یہ ثابت کریں کہ ان میں توفیق اور تطبیق نہیں ہو سکتی۔ تدریب میں ہے کہ: ”المضطرب: هو الذی یروی علی أوجه مختلفة متقاربة ومتساوية، متقاومة، ولا مرجح، فإن رجحت أحد الروایتین، بحفظ روايها، أو كثرة صحة المروى عنه أو غیر ذلك، فالحکم للمراجع، ولا یكون مضطرباً“۔ (۲)

یعنی: ”مضطرب حدیث وہ ہے: جو مختلف وجوہ سے روایت کی جائے اور وہ سب متساوی و متقاوم ہوں اور کوئی مرجح نہ ہو، پس اگر دو روایتوں میں کسی کو بوجہ حفظ راوی یا کثرت صحبت وغیرہ کے ترجیح ہو، تو حکم راجح کے لئے ہوگا اور حدیث مضطرب نہ رہے گی۔“

عبدالسلام مبارکپوری

(اہل حدیث امر تدرج: ۱۰/ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ/ ۵ جنوری ۱۹۱۷ء)

کرمی و محترمی جناب مولانا حکیم ضیاء الدین صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ: لفافہ مرسلہ ۱۵ فروری کی ڈاک سے موصول ہوا۔ خیریت مزاج پر اطلاع یا بی باعث مسرت ہوئی، الحمد للہ یہاں بھی خیریت ہے، ویسے یہ عاجز مختلف عوارض کی وجہ معطل سا ہو رہا ہے، لکھنے پڑھنے کا کام بند ہے۔ یہ عریضہ بمشکل لکھ دیا ہے والحمد للہ علی کل حال۔ اللہ تعالیٰ کمزوری اور ارذل عمر، ہر دم، سوء کبر سے محفوظ رکھے اور حسن خاتمہ نصیب فرمائے۔ یہ معلوم ہو کر بہت خوشی ہو رہی ہے کہ آپ کے سب بھائی اور لڑکے مصروف کار یا مصروف تعلیم ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو آپ کے اور ان کے دادا مرحوم کے نقشہ قدم پر چلائے، اور ان سے اپنی مرضیات کے کام لیتا رہے، اور ہر قسم کے شرف و افتخار و اوقات و بلیات سے محفوظ رکھے آمین۔

افواہا کسی سے سنا تھا کہ آپ تکمیل الطب کالج سے الگ ہو گئے ہیں، اور اپنا ذاتی مطب چلا رہے ہیں۔ اب آپ کے خط سے معلوم ہوا کہ کالج سے ریٹائر ہو گئے ہیں، اور الہ آباد میں اپنی سابق جگہ پر مطب میں مشغول ہیں، باز کہ اللہ لکم ونفع بکم خلقہ۔ اس خبر سے الہ آباد میں بسلسلہ طباعت ”سیرۃ البخاری“ اپنی چند روزہ قیام و طعام، نشست و برخاست کی یاد تازہ ہو گئی، اور احباب و بزرگان مؤ اور والد بزرگوار مرحوم کی صحبت، پھر حج میں ان کی ملاقات کی یاد بھی تازہ ہو گئی۔ رحمہم اللہ۔

آپ کے خط میں چھوٹے بھائی کی اہلیہ کے جوایم۔ بی۔ بی۔ ایس ڈاکٹر تھیں اور آپ کے بھائی کے ساتھ بھوپال میں مقیم تھیں،

۲ جنوری ۱۹۸۳ء کو وہیں کار کے حادثہ میں رہگزر عالم جادواں ہو جانے کی الم انگیز خبر پڑھ کر نرنخ و الم میں مبتلا ہو جانا فطری و طبعی امر ہے انا للہ وانا الیہ راجعون۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کو بال بال بخش کر کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے، اور دنیا کی طرح آخرت میں بھی آپ کے بھائی کو رفیق حیات بنائے۔ اور فی الحال دنیا میں انہیں مرحومہ کا نعم البدل عطا فرمائے۔

آپ نے کتاب ”مومن انصار تحریک تاریخ کے آئینہ میں“ (تلخیص کتاب التمدن و تاریخ المنوال) کے اصل مأخذ یعنی: کتاب التمدن کے مصنف کے نام کے اندراج کے سلسلے میں اپنا جو خیال ظاہر کیا ہے وہی ٹھیک ہے۔ یعنی: جس طرح کتاب التمدن و تاریخ المنوال ولہلہ مطبوعہ سن ۱۹۱۳ء میں مصنف کا نام عبید اللہ لکھا ہوا ہے، اس کی تلخیص ”مومن انصار تحریک تاریخ کے آئینہ میں“ ہمیں بھی عبید اللہ لکھنا چاہئے، البتہ پیش لفظ میں آپ کو یا طالع و ناشر و مرتب کو مقدمہ میں لکھ دینا چاہئے کہ: کتاب مذکور کے مصنف درحقیقت مولانا عبد السلام صاحب مبارکپوری مولف سیرۃ البخاری ہیں۔ اب مرحوم نے کسی مصلحت سے یا کسی وجہ سے اپنے صاحبزادہ عبید اللہ کا نام بطور مولف چھپوانا مناسب سمجھا۔ اس کے لئے ہی رام نگری صاحب کی تحقیق کا حوالہ دینے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ اگر مضائقہ نہ سمجھیں تو اس کے بعد خود میرا (عبید اللہ) حوالہ دے دیں۔

والد مرحوم کتاب کی تصنیف کے زمانہ میں صادق پور پٹنہ میں، جناب مولانا یعقوب صاحب کے یہاں بسلسلہ تدریس و تعلیم مقیم تھے، وہ لوگ غالباً ملکی یا زمیندار برادری سے تھے، اور بہار میں بھی ہماری برادری بنظر حقارت دیکھی جاتی ہے، گو اس علاقہ میں برادری کے لوگ عام طور سے اپنا آبائی پیشہ چھوڑ کر دوسرے پیشوں (تعلیم، و ملازمت، تجارت وغیرہ) کو اختیار کر چکے تھے، مگر ان کے ساتھ ان کا برتاؤ، فی الجملہ وہی پرانا چلا آرہا تھا، غالباً ان کے حالات سے متاثر ہو کر، اسی زمانہ میں کتاب مذکور تصنیف فرمائی، اور کسی وجہ سے اپنے نام کے بجائے میری طرف اس کا انتساب کر دیا، درآں حالانکہ ان دنوں میری عمر سن تیز سے بھی کم رہی ہوگی۔ والد مرحوم نے سیرۃ البخاری بھی صادق پور پٹنہ میں قیام کے زمانہ میں تالیف فرمائی تھی۔

”تاریخ المنوال“ کے دوبارہ طبع کرانے کا مؤو وغیرہ کے اصحاب نے کئی مرتبہ مجھے مشورہ دیا، اور اس کی تحریک کی، لیکن میں اپنے کو اس پر آمادہ نہیں کر سکا۔ اس کی دو وجہیں ہیں:

مجھ کو قومیت و برادری کے مسئلہ سے چنداں دلچسپی نہیں تھی۔ گو میں ان جعلی و مصنوعی شرفاء کو جب تقابل کا موقع آ جاتا ہے، بقدر ضرورت سبق دے دیا کرتا ہوں۔

کتاب کی تصنیف کے وقت برادری کے جیسے کچھ کاروباری و معاشرتی و تعلیمی حال تھے، کتاب میں بطور تاریخ کے درج کئے گئے ہیں۔ اور اب حالات بہت زیادہ بدل چکے ہیں۔ ضرورت ہے کہ وسیع پیمانہ پر ہندوستان میں جو برادری کی حالت ہے، اس کی چھان بین کر کے اسے کتاب میں درج کیا جائے، اور یہ کام میرے بس سے باہر تھا، اور ہے۔



کتاب میں سیوطی کا ایک قلمی رسالہ درج ہے۔ اس میں درج کردہ احادیث کی تنقید و تحقیق کی ضرورت ہے۔ کیوں کہ سیوطی جامع بین الغٹ والسمین وحامل ورطب ویابس وحاطب اللیل ہیں۔ رسالہ کا نام بغیر تنقید و تحقیق کے درج کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا، اور میں اس کام کے لئے وقت نہیں نکال سکا۔

بھائیوں اور بچوں اور حال پر سناں سے سلام مسنون کہئے۔ عبدالرحمن سلمہ آپ کو سلام مسنون کہتے ہیں۔ کبھی کبھار خیریت وحالات سے مطلع کرتے رہیں۔ والسلام

محتاج دعا: عبید اللہ رحمانی

۱۹۸۴/۲/۱۲ء

www.KitaboSunnat.com

## مذاکرہ علمیہ: الذہب للنساء

جناب مولوی عبدالسلام صاحب ندوی کی ایک طویل تحریر، عورتوں کے لئے سونے کے زیورات کے استعمال کے مسئلہ میں، پرچہ اہل حدیث (ش: ۵: ج: ۱۳) میں طبع ہوئی ہے۔ اگرچہ یہ تحریر بہت طویل ہے لیکن اس پر بھی حدیثوں کا خلط بحث ہو گیا ہے۔ واضح ہو کہ حدیثیں اس باب میں کئی نوع کی وارد ہوئیں:

**نوع اول:** وہ حدیثیں ہیں جن میں آپ ﷺ کے اہل مخاطب کئے گئے ہیں، چنانچہ سنن النسائی میں عقبہ بن عامر سے مروی ہے: ”عن عامر يخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمنع أهله الحلية والحير، ويقول: إن كنتم تخبون حلية الجنة وحريها، فلا تلبسوها في الدنيا“ (۱)، یعنی: ”عقبہ بن عامر سے مروی ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خبر دیتے ہیں کہ آپ ﷺ اپنے لوگوں کو ریشمی پارچہ اور زیورات سے منع کرتے اور فرماتے: کہ اگر تم جنت کے زیور اور ریشمی کپڑے چاہتے ہو، تو دنیا میں نہ پہنو“۔

اس حدیث میں جناب رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لوگوں سے ہر طرح کے زیوروں سے منع فرمایا، اس مضمون کی حدیثیں اور بھی ہیں۔ اور اس کی علت بھی فرمائی جو ظاہر ہے کہ دنیا کی زینت سے اپنے اہل کو آپ ﷺ ہمیشہ دور رکھنا چاہتے تھے۔

**نوع ثانی:** نوع ثانی میں وہ حدیثیں ہیں، جن میں اس شرط پر سونے کے زیورات کے استعمال کی ممانعت وارد ہوئی کہ اظہار و تقاخر نہ ہو۔ چنانچہ سنن نسائی میں روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”يامعشر النساء! أما لكن في الفضة ما تحلين، أما أنه ليس منكن امرأة تحلت ذهباً تطهره، إلا عذبت به“ (۲)، یعنی: ”اے عورتوں کی جماعت! کیا تم کو چاندی میں کفایت نہیں کہ اسی کے زیورات پہنو، سن رکھو! تم میں کی جو عورت سونے کے زیور اظہار اور تقاخر کرتی ہوئی استعمال کرے گی، وہ اس کے ساتھ عذاب دی جائے گی“۔

اس نوع کی حدیثوں میں علت ممانعت اظہار و تقاخر ہے، اس لئے عورتوں کے لئے سومنات کا بت بنانا، اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ صرف اس کا مقصود زینت ہو اور اظہار و تقاخر نہ ہو۔

**نوع ثالث:** وہ حدیثیں ہیں جن میں سونے کے زیورات کی ممانعت اس شرط پر وارد ہوئی کہ اس کی زکوٰۃ نہ دی جائے۔ ابوداؤد میں ہے: ”أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها، وفي يداها بنتها مسكتان غليظتان من

(۱) سنن النسائی کتاب الزینة باب الکراهية للنساء فی اظہار الحلی والذهب (۵۱۳۶) ۱۰۶/۸ (۲) سنن النسائی کتاب الزینة باب

الکراهية باب الکراهية للنساء فی اظہار الحلی والذهب (۵۱۳۸) ۱۰۷/۸

ذهب، فقال لها: أعطین زکوة هذا؟، قالت: لا، قال: أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سواراً من النار؟“ (۱)، یعنی: ”ایک عورت اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور اس کے ساتھ اس کی بیٹی تھی، اور اس کے ہاتھوں میں سونے کے دو ٹنگن تھے، جو موٹے تھے، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا تو اس کی زکوة دیتی ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: کہ تجھ کو خوش لگتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے بدلے قیامت میں آگ کے ٹنگن پہنائے۔“

ایک دوسری روایت اس مضمون کی اسی ابوداؤد میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے: ”عن أم سلمة قالت: كنت ألبس أوضاحاً من ذهب، فقلت: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم أكنز هو؟، فقال: ما بلغ أن تؤدى زكوة، فزكيتها فليس بكنز“ (۲)، یعنی: ”حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ میں سونے کے خنجال پہنا کرتی تھی، تو میں نے آپ ﷺ سے پوچھا: کیا یہ کنز ہے؟، جس پر وعید آئی ہے؟، آپ ﷺ نے فرمایا کہ زکوة کی حد تک پہنچی اور زکوة دی جائے تو کنز نہیں ہے۔“

اس تیسری نوع کی حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ سونے کے زیورات کی زکوة دے کر اس سے عورتیں سومات کے بت بنائیں، تو درست ہے، اور اسی پر ان حدیثوں کو محمول کیا جائے جن میں مطلقاً سونے کے زیورات کے استعمال کی وعید وارد ہوئی، کیوں کہ دونوں میں وعید ایک ہی قسم کی ہے، چنانچہ نوع رابع میں کرتا ہوں کیوں کہ آپ ﷺ نے استعمال کرتے ہوئے دیکھا اور منع نہیں فرمایا۔

**نوع رابع:** وہ حدیثیں ہیں جس میں مطلقاً سونے کے زیورات کی ممانعت وارد ہوئی: ”عن أبي هريرة قال: كنت قاعداً عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتته امرأة، فقلت: يا رسول الله سواران من ذهب، قال: سواران من نار، قالت: يا رسول الله! طوق من ذهب؟، قال: طوق من نار، قالت: قرطین من ذهب؟، قال: قرطین من نار، قال: وكان عليها سوادان من ذهب فرمت بهما. قالت: يا رسول الله! إن المرأة إذا لم تتزين لأهلها صلفت عنده، قال: ما يمنع إحداكن أن تصنع قرطین عن فضية، ثم تصفره بزعفران أو بعبير“ (۳)، یعنی: ”ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک عورت آئی اور اس نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول میں سونے کے دو ٹنگن پہنتی ہوں؟، آپ ﷺ نے فرمایا: دو ٹنگن آگ ہیں۔ پھر عرض کیا: میرے لئے دو بالیاں سونے کی ہیں؟ آپ نے فرمایا: دو بالیاں آگ کی ہیں۔ اس نے عرض کیا میرے لئے سونے کا طوق ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: آگ کی ہیں۔ اس نے عرض کیا میرے لئے سونے کا طوق ہے؟ آپ نے فرمایا: آگ کا طوق ہے۔ اس پر سونے کے دو ٹنگن تھے، اس نے آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آگے ڈال دیا۔ اور عرض کیا یا رسول اللہ! اگر عورت شوہر کے لئے زینت نہ کرے تو اس کے نزدیک بے قدر ہو جائے گی، اس پر آپ نے چاندی کے زیورات استعمال کرنے کی ہدایت کی۔“

(۱) ابوداؤد کتاب الزکاة باب الكنز ما هو وزکاة الحلی (۳۷) ۲/۲۱۳۸، نسائی کتاب الزکاة باب زکاة الحلی ۵/۳۸، ترمذی

کتاب الزکاة باب ما جاء فی زکاة الحلی (۶۳۷) ۳/۳۱ (۲) ابوداؤد کتاب الزکاة باب الكنز ما هو؟ وزکاة الحلی (۱۵۶۴) ۲/۴۱۲

(۳) سنن النسائی کتاب الزینة باب الکراهية للنساء فی اظهار الحلی والذهب (۵۱۴۲) ۸/۱۵۸.



اسی نوع کی حدیثیں ہیں جن سے عورتوں کے زیورات کے استعمال سے ممانعت ثابت کی جاتی ہے، اور ان میں سے سومنات کا بت بنانے سے منع کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر غور و تامل کی نگاہ سے دیکھا جائے، تو نوع ثالث کی حدیث اور اس نوع رابع کی حدیث ”وعید“ میں قریب قریب ہیں، اسی لئے جو وجہ ممانعت کی (عدم ایتاء زکوٰۃ) نوع ثالث میں ہے، نوع رابع میں بھی ہے۔ اور اس مطلق کو اسی مقید پر محمول کرنا چاہیے جس کی وجہ سے وہ تصریح ہے جو نوع خامس کی حدیثوں میں وارد ہوئی جو فیصلہ کن ہے۔

**نوع خامس:** وہ حدیثیں ہیں جن میں فیصلہ کر دیا گیا اور پرچھا دیا گیا ہے کہ حریر اور سونا عورتوں کے لئے مطلقاً حلال اور مردوں کے لئے حرام ہے: ”عن علی أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أخذ حریراً، فجعله فی یمینہ، وأخذ ذهباً، فجعله فی شمالہ، ثم قال: إن ہذین حرام علی ذکور امتی، وحل لئناتھم“ (۱)۔

یعنی: ”حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر اپنے داہنے ہاتھ میں لیا، اور سونا بائیں ہاتھ میں، پھر فرمایا: یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور امت کی عورتوں کے لئے حلال“۔

**نوع سادس:** وہ حدیثیں ہیں جن میں یہ مذکور ہے کہ حریر اور سونا حرام ہے، مگر ٹکڑے ٹکڑے استعمال کیا جائے تو جائز ہے۔ سنن نسائی و مسند احمد بن حنبل (۹۲/۴) میں ہے: ”عن ابی الشیخ الہنسائی قال: سمعت معاویۃ وحوالہ ناس من المهاجرین والأَنْصار، فقال لهم: أتعلّمون أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن لبس الحریر؟، قالوا: اللہم نعم، قال: ونہی عن لبس الذهب إلا مقطّعا، قالوا: نعم“ (۲)۔

یعنی: ”ابو شیخ الہنسائی سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ: میں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو فرماتے ہوئے سنا، اس حالت میں کہ ان کے گرد ایک جماعت مہاجرین اور انصار کی تھی (یہ خطبہ کعبہ کے دروازے پر تھا) انہوں نے کہا کہ: کیا تم جانتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ریشمی پارچے سے منع فرمایا؟ ان لوگوں نے کہا: یا اللہ ہاں! پھر پوچھا کہ اور سونے کے استعمال سے منع فرمایا، مگر ٹکڑے ٹکڑے، لوگوں نے کہا کہ: ہاں۔“

واضح ہو کہ یہ مقطّعا والی روایت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کبھی تو مختصراً، کبھی کچھ طول کے ساتھ، جس میں سونے کی حرمت کے ساتھ حریر کی حرمت کا ذکر بھی ہے اور اس کے مخاطب مہاجرین و انصار بھی ہیں۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کو خانہ کعبہ کے پاس خطبہ میں فرمایا تھا، اور چوں کہ اس میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ اس حرمت کا مرجع عورتیں ہیں، اس لئے احتمال ہے کہ مردوں کے لئے حرمت مقصود ہو، اور حریر کا اس کے ساتھ ہونا یہی قرینہ ہے کہ یہاں جو چیز مردوں پر حرام ہے اس کا بیان کرنا

(۱) سنن النسائی کتاب الزینۃ باب تحریم الذهب علی الرجال (۵۱۴۴) / ۸ / ۱۶۰ و صحیحہ الالبانی الارواء: ۲۷۳ (۲) سنن النسائی

کتاب الزینۃ باب تحریم الذهب علی الرجال (۵۱۵۹)۔

مقصود ہے کیوں کہ حریت عورتوں پر حرام نہیں، نہ اس کا کوئی قائل ہے۔

نوع ثالث کی حدیثیں بتاتی ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کے زیورات پہنے ہوئے ملاحظہ فرمایا، اور ان کی حرمت نہیں بیان فرمائی، بلکہ زکوٰۃ کا سوال پیش فرمایا، اور جب معلوم ہوا کہ اس کی زکوٰۃ نہیں دی جاتی، تو فرمایا کہ اس کے عوض آگ کا زیور پہنایا جائے گا۔ اسی طرح ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں فرمایا کہ وہ زکوٰۃ دینے پر کفر نہیں جس پر وعید وارد ہوئی، حالاں کہ وہ کہتی ہیں: ”كنت ألبس أوصاحاً من ذهب“ ”میں سونے کے غلخال پہنتی تھی“۔

اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ دے کر اور اظہار و تفاخر دور کر کے، محض زینت کے لئے عورتوں کو سونمات کا بت بنانا جائز ہے، تاہم باوجود اس کے بھی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چوں کہ یہ تمنا کی ہے کہ کاش میری امت سونانہ پہنتی!! مسند احمد بن حنبل ۵/۱۵۵ میں ہے: ”غير ذلك أخاف عليكم الدنيا، إذا صبت عليكم صبا، فبإلتي أمتي لا يلبسون الذهب“، یعنی: ”ابو ذر سے مروی ہے کہ مجھے تم پر زیادہ ڈر قحط سالی اور عشرت سے بڑھ کر یہ ہے کہ دنیا تم پر بٹائی جائے گی زور سے۔ پس کاش!! میری امت سونانہ پہنتی“۔

اس لئے سونے کے استعمال سے دور رہنا بہتر ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے چاندی کے زیورات پہننے کی ہدایت فرمائی: ”عليكم بالفضة“، واللہ اعلم

عبدالسلام مبارکپوری

(اہل حدیث امر تشریح: ۳: ش: ۵، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳،

بچپن ہی سے پرورش کیا، اور اب وہ بچی شادی کے قابل ہوگئی ہے، اس کی شادی بھی میرے ہی ذمہ ہے، اگر میں اس پروردہ لڑکی کی شادی اپنے دوست کی اس سودوالی رقم سے کر دوں، تو کیا میرا یہ کام و خرچ جائز ہوگا؟

واضح رہے کہ جس غیر مسلم کی یہ بیٹی ہے، وہ غیر مسلم میرا جگری دوست ہے، اور وہ مسلم قوم و معاشرہ کا ہمیشہ سے وفادار رہا ہے، کبھی اس سے مسلم معاشرہ کو کوئی ضرر نہیں پہنچا، بلکہ بعض موقع پر وہ شخص مسلم معاشرہ و قوم کے لئے بہت ہی کارآمد ثابت ہوا۔

(۲) کیا اس سودی رقم سے کسی مسلمان کی جو غریب و مجبور اور معاشی حالت سے پریشان ہو، اس کے کی مدد کرنی جائز ہے؟ بینوا

توجروا

المستفتی:

ڈاکٹر نعمت اللہ خاں موضع بلاس پور، کپل وستو، تولہوا، نیپال

ج: سودی رقم چاہے اپنی ہو یا کسی دوسرے کی، اس کو بغیر اضطرار اور مجبوری کے، اپنی ذات پر یا ان لوگوں پر جن کا نفقہ شرعاً آپ پر لازم ہو، خرچ کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ سودی رقم سے کسی مسلمان کے لئے بلا اضطرار کسی قسم کا انتفاع کی کوئی صورت درست نہیں ہے، خوراک، لباس، پوشاک، دوا علاج، تعمیر مکان جس میں حمام، غسل خانہ اور نالی بنوانا، گلی میں کھڑنجا بچھوانا اور پلایا بنوانا، بجلی لگوانا سب شامل ہے، ان میں سے کسی صورت میں بھی صرف کرنا جائز نہیں ہے، اور اپنے کسی ملازم اور نوکر چاکر یا خادم پر بھی، مرد ہو یا عورت، صرف کرنا جائز نہیں ہے، سودی رقم کا مصرف سیلاب یا فسادات میں تباہ شدہ لوگ ہیں، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، اضطرار کی حالت میں جس طرح دوسرے اموال حرام کا بقدر ضرورت استعمال کرنا ایک ”مضطر مسلمان“ کے لئے جائز ہے، اسی طرح سودی رقم کا بھی استعمال، اس کے لئے جائز ہے۔

صورت مسئلہ فی السوال میں غیر مسلم بچی کی شادی میں، جس کی ذمہ داری اس کی پرورش کرنے والے نے لی ہے، اپنی سودی رقم ہو یا کسی دوسرے کی، اس کا اس شادی میں خرچ کرنا میرے نزدیک نہ تو حلال بین ہے، جیسا کہ مفتی عبدالعزیز صاحب کا فتویٰ ہے، اور نہ حرام بین ہے، بلکہ مشتبہات میں داخل ہے، اور مشتبہات سے پرہیز کرنا ایک متورع اور متقی مسلمان کے لئے متعین اور لازم ہے۔ اس کے مشتبہات میں داخل ہونے کی کئی وجہیں ہیں:

(۱) بچی کی پرورش اور شادی کی ذمہ داری لینے والے کا بچی کے غیر مسلم باپ سے نہایت گہرا دوستانہ ربط و تعلق ہے، جس کی بنا پر یہ غیر مسلم اتفاقاً ہونے والے حادثات میں اپنے مسلم دوست کے کام آتا رہتا ہے، اور آئندہ بھی اس کی توقع ہے، اسی متوقع انتفاع کے پیش نظر اس مسلمان نے اس بچی کی پرورش کی ہے، اور شادی کی ذمہ داری بھی لی ہے، اب شادی میں اپنی یا غیر کی سودی رقم صرف کرنے کی



صورت میں اس سے انتفاع کی راہ پیدا ہو جاتی ہے، اور سودی رقم سے بلا اضطرار کے کسی مسلمان کے لئے کسی طرح انتفاع جائز نہیں ہے۔  
(۲) جس مسلمان نے اس بچی کی پرورش کی ہے اور شادی کی ذمہ داری لی ہے، ظاہر ہے کہ بچی کی پرورش کرنے والے مسلمان کے گھر میں رہ کر گھریلو کاموں میں گھر والوں کا ہاتھ بٹاتی رہے گی، جس پر وہ نوکرائیوں کی طرح اجرت اور معاوضہ کی مستحق ہے، اگرچہ اجرت اور تنخواہ کی کوئی صراحت نہیں کی گئی ہے، نہ اس کی طرف کوئی اشارہ کیا گیا ہے، اس کی پرورش اور شادی کی ذمہ داری قائم مقام اجرت اور معاوضہ کے ہے، اور اپنے کسی ملازم یا ملازمہ کی تنخواہ سودی رقم سے دینا قطعاً جائز نہیں ہے۔

(۳) شادی میں صرف غیر مسلم ہی مدعو نہیں ہوں گے، بلکہ دوسرے مسلمان بھی ضرور مدعو ہوں گے، اور خود شادی کی ذمہ داری لینے والا بھی شادی کی دعوت طعام وغیرہ میں ضرور شریک ہوگا، اس صورت میں اپنی یا غیر کی سودی رقم سے انتفاع کا تحقق ہو جائے گا۔

ان وجوہ کی بنا پر شادی کی ذمہ داری پوری کرنے کے لئے، اس شادی میں اپنی یا غیر کی سودی رقم کا صرف کرنا میرے نزدیک ہرگز ٹھیک نہیں ہے، شادی کی ذمہ داری پوری کرنے کے لئے غیر مشتبہ، بلکہ صحیح صورت یہی ہے کہ جس طرح وہ اپنے بچوں کی جملہ ضروریات جن میں ان کی شادی بھی داخل ہے، پوری کرنے کے لئے حلال کمائی کا انتظام کرتا ہے، اسی طرح اس غیر مسلم بچی کی شادی میں بھی حلال کمائی سے کام لے۔

ہذا ما ظہری والعلم عند اللہ

☆ دنیا میں جتنے بینک قائم ہیں سب کے سب بجز سعودی عرب کے سودی کاروبار کرتے ہیں (۱) اس لئے کسی بینک میں بھی اپنا کھاتہ کھولنا اور روپیہ جمع کرنا بغیر مجبوری اور ضرورت شدیدہ کے جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس میں تعاون علی الاثم والعدوان ہے، اور مجبوری اور ضرورت کی صورت یہ ہے کہ اپنے گھر میں رقم محفوظ نہ رہ سکتی ہو، اور ضرورت شدیدہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اپنے شہر سے باہر کاروبار کرنے کی صورت میں مطلوبہ رقم کسی کے ذریعہ نہ پہنچائی جاسکتی ہو اور نہ منگوائی جاسکتی ہو، بجز بینک کے ڈرافٹ اور چیک کے ذریعہ، ایسی صورت میں بینک میں کھاتہ کھولا جاسکتا ہے۔

ہذا ما ظہری والعلم عند اللہ تعالیٰ

۲۲/ربیع الاول ۱۴۰۲ھ

(سہ ماہی افکار عالیہ مونا تھہ مجن ج: ۴، ش: ۲۰ ربیع الاول ۱۴۰۲ھ جمادی الاول

۱۴۲۸ھ/اپریل تا جون ۲۰۰۷ء)

(۱) بعض ذرائع سے معلوم ہوا ہے کہ اب سعودی عرب بھی اس لعنت سے بالکل محفوظ نہیں ہے۔ واللہ اعلم



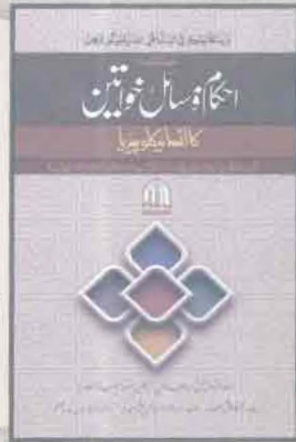
# علم و عمل کی دنیا میں دائرۃ الجلاغ کے دو قیمتی تحفے

مستقدمین و متاخرین محدثین کرام کی ایمان افروز زندگیوں اور علمی کارناموں کی تفصیلات مبارکہ اور تاریخ کے گمشدہ اوراق منظر عام پر آسمان علم کے روشن ستاروں اور گلستانِ حدیث کے مہکتے گلابوں کا روح پرور ودآویز اور ایمان افروز تحقیقی تذکرہ.....

پاکستان میں دائرۃ الجلاغ کے پلیٹ فارم سے پہلی مرتبہ منظر عام پر



خواتین اسلام کے گھمبیر مسائل اور ہلاکت خیز پریشانیوں کا شافی و کافی حل و علاج..... اور مومنات خواتین اسلام مشکلات کا مقابلہ کیسے کریں مسلمان خواتین موجودہ پر فتن میڈیا کے دور میں اپنے ایمان کو کیسے بچائیں۔ علمائے حریمین شریفین کے فتاویٰ جات کی روشنی میں خواتین کے الہدیٰ اور انور جیسے تعلیمی اداروں کو اسے اپنے نصاب کا حصہ بنانا چاہیے



ہر عالم دین، تعلیمی ادارہ، مدرسہ، لائبریری و مکتبہ یہ دونوں کتب حاصل کرے..... اور قرآن و حدیث کے جگمگاتے موتیوں سے اپنی تاریک زندگی کو علم و عمل کے ”نور“ سے منور کر کے پرسکون و پر بہار بنائے..... اور ہر مبلغ و داعی، طالب علم و عالم دین اس روشنی کو ہر طرف پھیلا دے، تاکہ دکھوں و تکلیفوں اور پریشانیوں کی ماری امت مسلمہ کو سکھ کا سانس لے سکے۔ ابوالحسن مہاجر مانی



## دائرۃ الجلاغ

کتاب و سنت کی اشاعت کا مثالی ادارہ